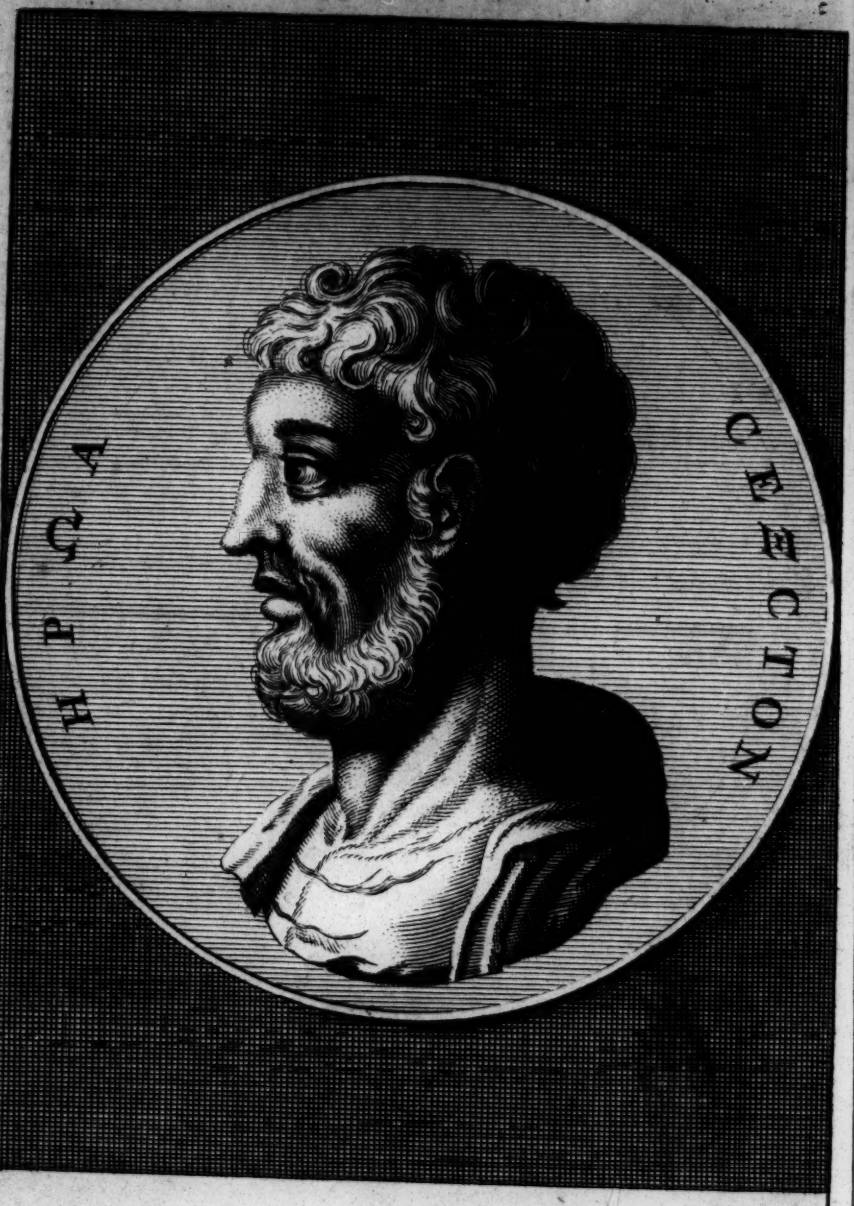


SEXTUS EMPYRICUS

Ex numiſmate æreo.

Gul 8 Wa

LES HYPOTIPOSES OU INSTITUTIONS PYRRHONIENNES DE SEXTUS EMPIRICUS, EN TROIS LIVRES:

Traduites du Grec,
Par Huart.
Avec des Notes qui expliquent le Texte en plusieurs endroits.



A LONDRES,
Aux dépens de la Compagnie.
M. DCC. XXXV.

21

MVSEVM
BRITAN
NICVM

PREFACE.

IL *n'eſt pas néceſſaire que je rende raiſon du deſſein que j'ai pris de publier en François les* Hipotipoſes ou Inſtitutions Pirroniennes de Sextus Empiricus. *Il ſuſit que la lecture de cet Ouvrage m'ait plu, & que j'aye cru qu'elle pouroit plaire auſſi à pluſieurs Perſones, qui aimeroient mieux lire cet Auteur en François qu'en Grec ou en Latin. Voici néanmoins quelques raiſons qui m'ont engagé à entreprendre cet Ouvrage.*

On trouve dans Sextus, *d'un côté une grande conaiſſance des opinions des anciens Filoſofes; & d'un autre, des raiſonemens très ſubtils, très juſtes, & bien pouſſez contre ceux qui veulent que l'on prenne parti ſur une infinité de queſtions obſcures, & où il eſt impoſſible de conaître de quel côté eſt la vérité. Voilà ce que je trouve de bon dans cet Auteur,*

& ce que j'ai cru que d'autres Perſones y aprouveroient auſſi bien que moi.

Il eſt vrai que Sextus *propoſe quelques faux raiſonemens; mais peut-être ne ſont-ils pas en auſſi grand nombre que quelques uns ſe l'imagineroient. Quoïqu'il en ſoit, tout ne peut pas être de la même force dans un Auteur, & ſurtout dans un Auteur Pirronien, qui veut douter de tout. Cela n'empêche pas que cet Auteur ne puiſſe paſſer pour un grand Filoſofe, & qu'il n'y ait beaucoup à profiter dans la lecture de ſes Ouvrages: il y établit bien & nettement l'état d'une queſtion, il l'enviſage par tous ſes côtez, & il réfute ainſi l'opinion de ſes Adverſaires, ſans leur laiſſer aucun fauxfuyant: deſorte que ſa Dialectique peut paſſer pour un modéle que bien des gens pouroient ſuivre dans leurs raiſonemens.*

Il y a deux raiſons entr'autres, qui font que l'on ne ſauroit trouver mauvais que je publie cette traduction; la premiére c'eſt que je n'aprouve en aucune maniére le Pirroniſme outré de Sextus, *& que je ne ſaurois me perſuader que lui même parlât toujours ſincérement dans ſes objections: la ſeconde c'eſt que je ne fais aucune aplication des objections Pirroniennes à quelque Dogme que ce ſoit que l'on puiſſe apeler Téologique; quoique rien ne me paraiſſe plus ſcandaleux, ni plus propre à confirmer les Pirroniens dans leurs doutes, que les diſpu-*

diſputes, que les diférentes Sectes du Criſtianiſme ont entr'elles, ſans qu'on puiſſe dire qu'aucune de ces Sectes ait quelque fondement bien ſolide & bien certain, pour en condaner aucune autre, ou pour l'acuſer d'Idolatrie, ou d'Héréſie.

Ces raiſons me diſpenſent de faire aucune apologie; puiſque je ne fais ſimplement que la fonction de traducteur, ce qui me doit être autant permis qu'il l'a été à Henri Etienne, de traduire en Latin les Inſtitutions Pirroniennes *& à Gentian Hervet, les autres livres de* Sextus, *& à l'illuſtre Mr. Fabricius de coriger ces verſions, d'y ajouter ſes remarques ſavantes, & de donner la belle édition Gréque & Latine de cet Auteur, ſur laquelle j'ai travaillé.* (a)

Je n'ai point eu d'autre ſoin, que celui d'expliquer les penſées de mon Auteur avec

 clar-

(a) Tant de Grands Homes ont été Pirroniens, ou Académiciens, parmi les Filoſofes anciens, & il y a eu tant d'habiles Sceptiques dans le ſiécle précédent, come Pierre Charron, Michel de Montagne, la Mothe le Vayer, le ſavant Gaſſendi couvertement, Mr. Bayle, & tout nouvellement feu Mr. Huet Ancien Evêque d'Avranche, que je puis bien, ſans mériter aucun blâme, expoſer ſimplement la doctrine des Sceptiques, que ces habiles gens là ont ſoutenue preſque tous aſſez ouvertement, ſans que cela ait dû peut-être leur atirer aucun reproche.

clarté & dans toute leur force, ſans me mêler ni de les réfuter, ni auſſi de les aprouver (a). Un Traducteur n'eſt pas obligé de réfuter l'Auteur qu'il traduit, là où il n'eſt pas de ſon ſentiment ; ſurtout lorſque ce Traducteur ne ſe ſent pas capable d'entreprendre une telle réfutation. C'eſt ce qui a fait que je n'ai réfuté preſque aucun argument de Sextus, *parceque d'un côté, il étoit inutile de répondre à quelques objections foibles dont le défaut ſaute aux yeux, & que d'ailleurs je ne me ſentois pas en état de répondre à d'autres qui ſont plus fortes.*

Dans le deſſein que j'ai eu d'être autant clair que je le pourois, je ne me ſuis fait aucune peine d'ajouter quelques mots, ou d'uſer même quelquefois d'un ſtile parafraſtique, quoique je l'aye fait rarement, & ſeulement lorsque cela me paraiſſoit néceſſaire pour exprimer exactement le ſens de mon Auteur.

J'ai ajouté encore quelques notes pour expliquer Sextus, *lorſque j'ai cru qu'il pouroit paraitre obſcur ſans cela. Enfin dans quelques endroits, très rares, où je ne l'entendois pas, j'ai*

(a) Si dans quelques endroits je parais aprouver les raiſonemens de *Sextus*, mon deſſein unique eſt d'en marquer la force ; & ſi on veut abſolument ſoutenir, que j'en aprouve quelques uns qui me paraiſſent juſtes, je ne m'en défendrai pas.

j'ai mieux aimé laiſſer quelques petites lacunes, que de m'ingérer d'expliquer ces endroits qui m'étoient impénétrables (a).

Ce que j'ai dit juſqu'ici, ſufit pour rendre raiſon du deſſein que j'ai eu dans cet Ouvrage, & pour doner une idée de la maniére dont je me ſuis aquité de mon projet. Il eſt maintenant à propos de dire quelque choſe de la perſone de mon Auteur.

Notre Filoſofe Pirronien, Sextus Empiricus, *n'eſt preſque conu que par ſes Ouvrages. On croit qu'il étoit de la Secte des Médecins Empiriques, c'eſt-à-dire, de ceux qui ſe gouvernent uniquement dans la cure des maladies par l'uſage qu'ils ont, ou par leurs expériences &*

(a) Les Grammairiens, & les Critiques ne trouveront pas de quoi ſe contenter dans ma traduction. Ils n'ont qu'à compter là deſſus; afin qu'ils ne ſe donent pas la peine de me coriger mon tême. *Sextus Empiricus* n'eſt pas l'Ecriture-Sainte, à l'égard de laquelle il eſt néceſſaire qu'un Traducteur ait une extrême exactitude. Pourvû que j'aye bien doné aux raiſonemens de *Sextus* toute la force, qu'ils peuvent ou qu'ils doivent avoir naturellement, come je crois l'avoir fait le plus ſouvent, on doit être content; car je ne promets que cela, & je ne prétens expliquer mon Auteur qu'en qualité de Filoſofe, & non come Orateur, ou come Traducteur fort exact. Ceux qui voudront trouver l'érudition & la bone critique jointes avec une traduction fidéle, n'ont qu'à lire le *Sextus Empiricus de Mr. Fabricius, en Grec & en Latin.* Ce n'eſt pas pour ces Savans là que j'écris.

clarté & dans toute leur force, ſans me mêler ni de les réfuter, ni auſſi de les aprouver (a). Un Traducteur n'eſt pas obligé de réfuter l'Auteur qu'il traduit, là où il n'eſt pas de ſon ſentiment; ſurtout lorſque ce Traducteur ne ſe ſent pas capable d'entreprendre une telle réfutation. C'eſt ce qui a fait que je n'ai réfuté preſque aucun argument de Sextus, *parceque d'un côté, il étoit inutile de répondre à quelques objections foibles dont le défaut ſaute aux yeux, & que d'ailleurs je ne me ſentois pas en état de répondre à d'autres qui ſont plus fortes.*

Dans le deſſein que j'ai eu d'être autant clair que je le pourois, je ne me ſuis fait aucune peine d'ajouter quelques mots, ou d'uſer même quelquefois d'un ſtile parafraſtique, quoique je l'aye fait rarement, & ſeulement lorsque cela me paraiſſoit néceſſaire pour exprimer exactement le ſens de mon Auteur.

J'ai ajouté encore quelques notes pour expliquer Sextus, *lorſque j'ai cru qu'il pouroit paraitre obſcur ſans cela. Enfin dans quelques endroits, très rares, où je ne l'entendois pas, j'ai*

(a) Si dans quelques endroits je parais aprouver les raiſonemens de *Sextus*, mon deſſein unique eſt d'en marquer la force; & ſi on veut abſolument ſoutenir, que j'en aprouve quelques uns qui me paraiſſent juſtes, je ne m'en défendrai pas.

j'ai mieux aimé laiſſer quelques petites lacunes, que de m'ingérer d'expliquer ces endroits qui m'étoient impénétrables (a).

Ce que j'ai dit juſqu'ici, ſufit pour rendre raiſon du deſſein que j'ai eu dans cet Ouvrage, & pour doner une idée de la maniére dont je me ſuis aquité de mon projet. Il eſt maintenant à propos de dire quelque choſe de la perſone de mon Auteur.

Notre Filoſofe Pirronien, Sextus Empiricus, *n'eſt preſque conu que par ſes Ouvrages. On croit qu'il étoit de la Secte des Médecins Empiriques, c'eſt-à-dire, de ceux qui ſe gouvernent uniquement dans la cure des maladies par l'uſage qu'ils ont, ou par leurs expériences &*

(a) Les Grammairiens, & les Critiques ne trouveront pas de quoi ſe contenter dans ma traduction. Ils n'ont qu'à compter là deſſus; afin qu'ils ne ſe donent pas la peine de me coriger mon tême. *Sextus Empiricus* n'eſt pas l'Ecriture-Sainte, à l'égard de laquelle il eſt néceſſaire qu'un Traducteur ait une extrême exactitude. Pourvû que j'aye bien doné aux raiſonemens de *Sextus* toute la force, qu'ils peuvent ou qu'ils doivent avoir naturellement, come je crois l'avoir fait le plus ſouvent, on doit être content; car je ne promets que cela, & je ne prétens expliquer mon Auteur qu'en qualité de Filoſofe, & non come Orateur, ou come Traducteur fort exact. Ceux qui voudront trouver l'érudition & la bone critique jointes avec une traduction fidéle, n'ont qu'à lire le *Sextus Empiricus de Mr. Fabricius, en Grec & en Latin.* Ce n'eſt pas pour ces Savans là que j'écris.

par celles des autres. Diogéne Laërce liv. 9. ſect. 116. dit que Sextus Empiricus, *ou l'*Empirique, *avoit été diſciple d'Hérodote de Tarſe: ainſi il le croyoit de la Secte des Médecins Empiriques. Mais Mr. Daniel le Clerc dans ſon hiſtoire de la Médecine, croit qu'il étoit de celle des Métodiques, qui ſe gouvernoient ſuivant les aparences, employant, par exemple, des remédes laxatifs & rémollians, pour ce qui paraiſſoit être obſtruction ou dureté. On pouroit juger que* Sextus *étoit plutot Médecin Métodique qu'Empirique, par la raiſon qu'il prétend lui même qu'il n'y a point de Secte de Médecins, qui ſoit plus conforme à celle des Sceptiques, que celle des Métodiques: cependant Mr. Fabricius croit qu'il étoit Empirique, & il ſe fonde ſur l'autorité de Diogéne Laërce, que nous avons raportée, & ſur celle de l'Auteur de l'*introduction, *qui ſe trouve parmi les Ouvrages de Galien.*

On ne ſait pas préciſément quand il vivoit: quelques uns l'ont confondu avec Sextus de Chéronée, fils de la ſœur de Plutarque; mais notre Sextus *n'eſt pas ſi ancien que celui-là, qui outre cela étoit Stoïcien, & non pas Pirronien (a). Voici coment on peut ſavoir, à peu près,*

(a) M. Huet *dans ſon traité de la foibleſſe de l'eſprit humain*, pag. 155. & ſuiv. parait plus porté à croire que ces deux Sextus étoient une même perſone. Voyez ſes

près, *en quel tems le notre a vécu, ſelon Mr. Fabricius. Le Médecin Galien qui mourut vers l'an* 200. *de Jeſ. Criſt, âgé de* 70. *ans, la ſeptiéme anée de l'Empereur Sévére, dans un de ſes Ouvrages, qu'il compoſa à l'âge de* 37. *ans ſous l'Empereur Antonin le Filoſofe, fait mention de Ménodote & de Teudas, que Diogéne apelle Téodas de Laodicée. Or ſelon le même Diogéne Laërce, Ménodote eut pour auditeur Hérodote de Tarſe, qui eut pour auditeur* Sextus. *D'où on peut conjecturer, que* Sextus *vivoit ou ſur la fin de la vie de Galien le Médecin, ou plutot quelque tems après ſa mort qui ariva environ l'an* 200. *de Jeſ. Criſt. On ne ſait pas, je crois, où* Sextus *a vécu & enſeigné, mais il parait par un endroit de ſes Hipotipoſes ou Inſtitutions Pirroniennes, qu'il a enſeigné dans le même lieu que ſon maitre Hérodote de Tarſe. Si l'*Introduction *qui ſe trouve dans les Ouvrages de Galien étoit de ce Médecin,* Sextus *auroit vécu de ſon tems, ſelon la penſée de Mr. Fabricius, qui croit que c'eſt de notre* Sextus *qu'il eſt fait mention dans cet Ouvrage.* (a)

ſes raiſons là même, quoiqu'il ne décide pas cette queſtion tout à fait.

(d) Si on veut s'inſtruire ſur l'hiſtoire des Sceptiques, & de *Sextus*, on poura lire le traité *Filoſofique de la foibleſſe de l'eſprit humain*, Ouvrage poſtume de Mr. Huet ancien Evêque d'Avranche. Liſez auſſi la premiére

PREFACE.

Les ouvrages qui nous reſtent de notre Auteur ſont, 1. *Ses Hipotipoſes ou Inſtitutions Pirroniennes en trois livres. C'eſt l'Ouvrage dont je done ici une traduction.* 2. *Six livres contre les Matématiciens, ſous lequel nom* Sextus *entend ceux qui enſeignent les Sciences: ces ſix livres ſont, le premier contre les Grammairiens; le ſecond contre les Rhéteurs; le troiſiéme contre les Géométres; le quatriéme contre les Aritméticiens; le cinquiéme contre les Aſtrologues; & le ſiziéme contre les Muſiciens.* 3. *Cinq livres contre les Filoſofes; le premier & le ſecond contre les Logiciens; le troiſiéme & le quatriéme contre les Fiſiciens; & le cinquiéme contre les Moraliſtes, ou contre les Filoſofes Moraux.*

Sextus *avoit encore écrit pluſieurs autres traitez que l'on n'a plus, & dont je ne parlerai pas.*

Il ſeroit à ſouhaiter que quelcun voulût & pût réfuter les objections de notre Filoſofe; pour moi je voudrois être capable de le faire, mais come je ne me ſens pas aſſez fort pour cela, tout ce que je puis faire, c'eſt de mettre au fait du Pirroniſme, ceux qui voudroient écrire avec ſuccès contre les Sceptiques. (a)

1. *Il*

miére lettre de M. Bayle tom. 1. pag. 1. & l'article de Pirron dans le Diction. Hiſtor. & Crit.

(a) Les Pirroniens ſont apelez Sceptiques, c'eſt-à-dire,

1. *Il faut s'imaginer qu'un Filoſofe Pirronien, n'eſt peut-être pas un homme qui aime à contredire perſone, quoiqu'il ſemble contredire tous les Dogmatiques. C'eſt peut-être un home qui voudroit réconcilier enſemble tous ces Docteurs ſi déciſifs, en leur feſant voir, que ni les uns ni les autres ne pouvant être pleinement aſſurez d'avoir rencontré la vérité, ils ne doivent point ſe condaner les uns les autres, come ils font avec tant d'injuſtice.*

Cette idée que je done ici d'un Pirronien, eſt peut-être trop favorable; ſoit: je ne veux pas conteſter là deſſus, & je me contente de dire, que tout au moins, on ne doit avoir abſolument aucun égard à ſon intention, qui peut être bone, tout auſſi bien que mauvaiſe. Car enfin ſi vous acuſez un Pirronien d'avoir quelque vue ſiniſtre, quelle preuve en donerez vous, que le Pirronien ne puiſſe rétorquer contre vous avec autant de vraiſemblance? Et ſi vous prétendez que ſes doutes peuvent avoir des ſuites

dire, Examinateurs, parcequ'ils examinent & qu'il recherchent toujours la vérité; quoiqu'ils ne diſent jamais ni oui ni non ſur aucune queſtion, acauſe des raiſons d'égale force qui de part & d'autre les empêchent de prendre parti, pour une opinion, plutot que pour celle qui y eſt contraire. Come malgré cela ils ne dèſeſpérent pas de trouver la vérité, & qu'ils n'aſſurent, qu'en doutant, que toutes choſes ſont incertaines; cela fait qu'ils examinent toujours.

dangereuſes, ne poura-t-il pas vous répondre que cette témérité avec laquelle vous décidez hardiment aux dépens de la paix (a), ſur ce qu'il vous plait d'établir come fort certain, peut être d'une conſéquence encore plus dangereuſe, que

(a) Il eſt certain que les Homes doivent s'aimer les uns les autres, ne faire à autrui, que ce qu'ils voudroient qu'on leur fît à eux mêmes, être juſtes, ſincéres, de bone foi, tendres, tolérans, s'excuſant & ſe ſuportant les uns les autres, être bons citoyens, bons amis, parens afectionez, fidelles ſujets, & enfin s'aquiter de tous les devoirs, auſquels ils ſont engagez, en vertu des relations qu'ils ont entr'eux. Voilà ce qui eſt certain cela; mais ces déciſions bourues, de ceux qui s'érigent en Docteurs des ignorans, & ces controverſes éternelles, qui déchirent le monde Crétien, & dans leſquelles chacun, ſe conſtituant juge dans ſa propre cauſe, veut impoſer la loi aux autres, ſont l'incertitude même: & cependant ces maudites diſcordances, qui ne mériteroient pas que l'on dérangeât une paille de ſa place, mettent tout le monde en combuſtion, & anéantiſſent tous les devoirs auſquels les Homes ſont obligez les uns envers les autres.

Un Pirronien raiſone, à mon avis, plus juſte que ces Dogmatiques. Ceci, dit-il, me parait vrai, juſte, conforme à la vraye Religion, & à la droite Raiſon; je me gouvernerai donc ſuivant cela: mais, come l'eſprit de l'Home n'eſt qu'erreur & que vanité, & que je puis fort bien me tromper dans cette ocaſion, come dans toutes les autres, je me donerai bien de garde, de juger ou de condaner qui que ce ſoit, qui penſera, & qui ſe gouvernera autrement que moi, en ſuivant ce qui lui paraitra le meilleur.

que ſes doutes à lui, par leſquels, & en vertu deſquels il ne peut faire tort à qui que ce ſoit. Qui ne voit que ces ſortes de reproches de part & d'autre ne décident rien? Outre que ni la bone intention d'un Filoſofe n'ajoute rien au poids de ſes raiſons, ni ſa mauvaiſe intention, ne diminue en aucune maniére la force de ſes raiſonemens.

2. *On doit penſer qu'un Pirronien ne nie pas les aparences. Il lui parait qu'il y a du mouvement; qu'il y a un tems, un lieu, des couleurs, du doux & de l'amer, du froid & du chaud, des vertus & des vices; &c. Il avoue tout cela, & il ſe gouverne ſur toutes ces aparences dans la conduite de la vie: mais il doute ſi toutes ces choſes là exiſtent réellement, c'eſt-à-dire, qu'il ne nie point, ni n'afirme point auſſi l'exiſtence de ces choſes. Si donc vous vouliez prouver à un Pirronien, qu'il y a du mouvement, lorſqu'il vous ſoutiendroit par quelque fort argument qu'il n'y en a point, & que vous vous ſerviſſiez pour cela de la réponſe de Diogéne le Cinique, qui, pour réfuter un Filoſofe qui diſputoit contre le mouvement, ſe leva, & fit deux ou trois tours dans l'auditoire; le Pirronien vous répondroit fort bien, que vous prouvez par là l'aparence du mouvement; aparence qu'il ne nie pas; mais que vous ne prouvez pas que le mouvement exiſte réellement, ce qu'il nie par un bon argument,*

auquel vous ne pouvez pas répondre. Ce Pirronien là auroit raiſon: car votre réponſe ne ſeroit fondée que ſur une ignorance de ce qui eſt en queſtion. Pour faire mieux ſentir le défaut du raiſonement de Diogéne le Cinique, ſupoſons qu'un Cartéſien ayant fait un grand diſcours bien raiſoné pour prouver que c'eſt la terre qui tourne & non pas le ſoleil, quelcun qui ſe trouve dans l'aſſemblée raiſone ainſi: Meſſieurs, je ne vous demande qu'une heure de tems pour réfuter ſans dire un ſeul mot, Monſieur le Filoſofe ; j'ai un Cadran au ſoleil, voyons quelle heure il marque à préſent, & nous verrons dans une heure ſi ce ne ſera pas le ſoleil, qui aura tourné, & non pas mon Cadran, ni par conſéquent la terre à laquelle il eſt ataché. Le Cartéſien ne nie pas l'aparence du mouvement du ſoleil, & ce n'eſt juſtement que cela, que ce mauvais raiſoneur prouve. Voilà préciſément la réponſe de Diogéne à celui qui nioit le mouvement, la réfutation étoit-elle juſte?

3. *Un Pirronien ne nie rien & n'afirme rien non plus. Si vous lui prouvez, par exemple, qu'il y a un lieu, un tems, du mouvement, &c. il vous dira que vous avez raiſon ; que l'on ne ſauroit réfuter vos preuves, mais qu'il y a d'autres raiſons, qui prouvent tout le contraire, de ce que vous avez prétendu prouver ; raiſons que vous ne ſauriez réfuter non plus: tellement que vos raiſons & ces raiſons contraires étant*

étant d'un poids égal, il ne peut pas plus être de votre ſentiment que de celui de vos Adverſaires. Que faut-il donc faire pour démonter un Pirronien? Il faut lui faire voir que ces raiſons ci ſont plus fortes que celles là. Or cela n'eſt pas toujours aiſé à faire: de mêmes raiſons n'ont pas une force égale pour convaincre les eſprits diférens des Homes; car ſi cela étoit, il n'y auroit pas deux ſentimens contraires ſur une même choſe. A quelle balance péſera-t-on ces raiſons contraires, pour ſavoir celles qui ſont légéres & celles qui ſont de poids?

4. Les Pirroniens fondent principalement leurs doutes ſur les diférences des opinions qui partagent les Homes. Les uns diſent & penſent d'une façon, & les autres d'une autre toute contraire; & cela à l'égard d'une infinité de queſtions & de Dogmes: tous ces gens là ont la Raiſon en partage, & s'en ſervent également pour prouver leurs diférentes opinions. Coment faire pour prouver que ces opinions ci ſont vrayes, & celles là fauſſes? Ce ne peut pas être par l'évidence; car ſi la choſe étoit évidente, il n'y auroit aucune diſpute parmi les Homes, ſur ce qui ſeroit évidemment certain: mais de plus, ceux que vous direz être dans l'erreur, ſe fondent auſſi ſur l'évidence, pour prouver qu'ils ont raiſon, & que vous avez tort. Or il eſt bien dificile de diſtinguer votre évidence vraye d'avec l'évidence fauſſe des autres; outre que

cette

cette distinction en évidence fausse & vraye, ruine absolument ce que l'on apelle évidence, & est plutot un moyen de doute qu'un moyen de certitude.

5. *Ce qui rend sur tout les Pirroniens formidables, c'est leur Dialléle, c'est-à-dire, l'adresse qu'ils ont de faire voir, que la plupart des raisonemens des Dogmatiques sont des Dialléles, ou des cercles vicieux, qui consistent à prouver une chose obscure & incertaine par une seconde également obscure & incertaine, & ensuite cette seconde par la premiére. Ce défaut qui se trouve dans nos raisonemens est un moyen de doute pour les Pirroniens; parcequ'un raisonement qui a ce vice ne prouve rien du tout, si l'on veut en juger exactement.*

Pour concevoir ce que c'est que le Dialléle, imaginons nous que deux Persones inconues nous viennent trouver. Titius que nous ne conaissons pas nous assure que Mévius que nous conaissons aussi peu, est un fort honête Home, & pour preuve qu'il dit vrai, il nous renvoye à Mévius, qui nous assure que Titius n'est pas un menteur. Pouvons-nous avoir la moindre certitude que Mévius est honête Home, & que Titius, qui le dit, n'est pas menteur? Pas plus que si ni Titius ni Mévius ne nous rendoient aucun témoignage l'un en faveur de l'autre. Voilà l'image d'un Dialléle.

Si deux Homes sont tels que je ne puisse conai-

naitre le premier que par le ſecond, ni le ſecond que par le premier, il eſt impoſſible que je conaiſſe certainement ni le premier ni le ſecond. L'exemple précédent prouve cela. Tout de même ſi deux choſes ſont telles que je ne puiſſe pas conaitre la premiére que par la ſeconde, ni la ſeconde que par la premiére, il eſt impoſſible que je conaiſſe avec aucune certitude ni la premiére ni la ſeconde. Voilà le principe ſur lequel un Pirronien ſe fonde, pour faire voir que nous n'avons preſque aucune idée de quoi que ce ſoit, & que preſque tous nos raiſonemens ne ſont que des cercles vicieux. Le principe eſt inconteſtable; le Pirronien raiſone bien, & ſuit bien ſon principe: coment échaper? Il faudroit trouver le ſecret de reſtraindre ce principe dans de certaines bornes, au delà desquelles il ne fût plus recevable; mais qui eſt-ce qui les poſera ces bornes? Pour moi cela me parait bien dificile.

Vous croyez avoir l'idée d'un arbre, par exemple; point du tout: un Pirronien vous prouvera que vous n'en avez aucune. Ou vôtre idée, dira-t-il, eſt conforme à l'objet, ou elle n'y eſt pas conforme; ſi elle n'y eſt pas conforme, vous n'en avez pas l'idée. Que ſi vous dites qu'elle y eſt conforme, coment prouverez vous cela? Il faudra que vous connaiſſiez cet objet avant que d'en avoir l'idée, afin que vous puiſſiez dire & être aſſuré que vôtre

idée

idée y eſt conforme. Mais bien loin de cela, vous ne ſauriez pas même ſi cet objet exiſte ſi vous n'en aviez l'idée, & vous ne le conaiſſez que par l'idée que vous en avez: aulieu qu'il faudroit que vous conuſſiez cet objet là avant toutes choſes pour pouvoir dire que l'idée que vous avez, eſt l'idée de cet objet. Je ne puis conaitre la vérité de mon idée, que par la conaiſſance de l'objet dont elle eſt l'idée; mais je ne puis pas conaitre cet objet, que par l'aſſurance que j'aurai de la vérité de mon idée. Voilà donc deux choſes telles que je ne ſaurois conaitre la premiére que par la ſeconde, ni la ſeconde que par la premiére; & par conſéquent je ne ſaurois conaitre avec une pleine certitude ni l'une ni l'autre par le principe précédent. Si vous répondez que vous conaiſſez la vérité de votre idée par votre idée elle même, ou par l'évidence, vous vous expoſerez à des objections très embaraſſantes que l'on vous fera ſur les idées fauſſes & vrayes, ſur l'évidence &c. & enfin ſur ce qu'une opinion conteſtée & non prouvée, ne peut pas ſe ſervir de preuve à elle même. Pourquoi, vous dira-t-on, voulez-vous que l'idée que vous avez d'un arbre ſoit plus conforme à ce qui eſt au dehors de vous, que l'idée que vous avez de la douceur ou de l'amertume, de la chaleur ou du froid, des ſons & des couleurs? Or on convient qu'il n'y a rien au dehors de nous & dans les objets qui ſoit ſem-

ſemblable à ces idées que nous avons en leur préſence. Donc vous n'avez aucune preuve démonſtrative qu'il y ait au dehors de vous quelque choſe, qui ſoit conforme à l'idée que vous avez d'un arbre ou de quelque autre objet. Voilà ce qui fait dire aux Pirroniens que nous pouvons bien dire que nous croyons appercevoir tels & tels objets, telles & telles qualitez, mais que nous n'en pouvons rien conclure pour l'exiſtence réelle de ces objets & de ces qualitez.

Le Dialléle ſera plus ſenſible dans un Sillogiſme. Prenons au hazard celui ci.

Le tout eſt plus grand que ſa partie.
Or tout le corps humain eſt le tout, & ſa tête n'en eſt qu'une partie.
Donc tout le corps humain eſt plus grand que ſa tête.

Que dira un Pirronien à cet argument? Il me parait bien, come à vous, vous répondra-t-il, que tout le corps eſt plus grand que la tête ſeule; mais ce n'eſt pas acauſe de votre ſillogiſme: car ce n'eſt là qu'un Dialléle, ce que je prouve. Je ne ſaurois conaitre que le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties, avant que de ſavoir que tous les tous ſont plus grands qu'une de leurs parties; & par conſéquent avant que de ſavoir que tout le corps humain eſt plus grand que ſa tête: & vous, vous me prouvez que tout

le corps humain eſt plus grand que ſa tête, parceque le tout eſt plus grand que ſa partie. C'eſt un Dialléle. La majeure ne ſeroit pas vraye, ſi la concluſion ne l'étoit pas; & cependant vous ſupoſez la majeure vraye indépendemment de la concluſion, pour prouver que la concluſion eſt vraye. Il eſt certain que ce raiſonement ne vaut rien; car c'eſt come ſi l'on diſoit, le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties, parceque tout le corps eſt plus grand que la tête: donc tout le corps eſt plus grand que la tête, parceque le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties. Voilà ce que diroit un Pirronien.

Il eſt certain, ajouteroit-il, que la plupart des ſillogiſmes qui paraiſſent être les meilleurs, ne prouvent abſolument rien. Un bon ſillogiſme ſelon l'art de penſer, ou la Logique de Port-Royal, doit être tel que l'une des prémiſſes contienne la concluſion, & que l'autre faſſe voir que celle là contient la concluſion; & voilà pourquoi l'argument ſuivant paſſe pour bon. (a)

Tout

(a) *Voy. l'Art de penſer. 3. part. chap.* 10. La propoſition contenante dans un Sillogiſme afirmatif peut être, ou la majeure, ou la mineure; mais, come la majeure eſt preſque toujours plus générale, on la regarde d'ordinaire come la propoſition contenante, & la mineure come aplicative.

Pour les ſillogiſmes négatifs, c'eſt toujours celle des pré-

Tout eſclave de ſes paſſions eſt malheureux.
Tout vicieux eſt eſclave de ſes paſſions.
Donc tout vicieux eſt malheureux.

Mais je dis que cette régle là ne vaut rien, & voici come je le démontre. Si une des prémiſſes doit contenir la concluſion, il faut être certain de la vérité de la concluſion, avant que d'être certain de la vérité de la prémiſſe qui la contient: mais par la ſupoſition de la régle, on veut que l'on ſoit certain de la vérité de la propoſition contenante, avant que d'être certain de la vérité de la concluſion contenue, puiſque l'on s'en ſert pour prouver la concluſion: voilà donc une régle qui autoriſe la pétition de principe ou le Dialléle. Car en un mot, la propoſition contenante, ſuivant la régle, ſert à la preuve de la propoſition contenue ou de la concluſion: mais réellement & évidemment, la propoſition contenue ou la concluſion doit entrer dans la preuve de la propoſition contenante: donc ſuivant cette régle, un bon ſillogiſme ne peut être qu'un Dialléle, ou une pétition de principe, ou un cercle vicieux. Apliquez ce raiſonement au ſillogiſme, Tout eſclave de ſes paſſions eſt malheureux, *&c.*

&

prémiſſes qui eſt négative, qui doit être conſidérée come la propoſition contenante; & l'autre prémiſſe qui eſt toujours afirmative, eſt la propoſition aplicative. *Art. de penſ. ibid.*

& vous verrez qu'il ne conclut rien de tout.

Le Dialléle eſt donc une terrible machine, à laquelle il faudroit pouvoir opoſer quelque fort rempart. „ *Si les Pirroniens,* (*dit Mr. Bayle Diction. Hiſt. & Crit. 3. edit. tom. 3. pag.* „ 1005.) *s'arêtoient aux dix moyens de l'E-* „ *poque, & s'ils ſe bornoient à les employer* „ *contre la Fiſique, on pouroit encore négocier* „ *avec eux: mais ils vont beaucoup plus loin;* „ *ils ont une ſorte d'armes, qu'ils nomment* „ *le* Dialléle, *qu'ils empoignent au premier be-* „ *ſoin, après cela on ne ſauroit faire ferme* „ *contr'eux ſur quoi que ce ſoit. C'eſt un la-* „ *birinte, où aucun fil d'Ariadne ne peut do-* „ *ner nul ſecours. Ils ſe perdent eux mêmes* „ *dans leurs propres ſubtilitez, & ils en ſont* „ *ravis, vû que cela ſert à montrer plus net-* „ *tement l'univerſalité de leur hipotéſe, que tout* „ *eſt incertain, de quoi ils n'exceptent pas mê-* „ *me les argumens qui ataquent l'incertitude.* „ *On va ſi loin par leur métode, que ceux qui* „ *en ont bien pénétré les conſéquences, ſont con-* „ *traints de dire, qu'ils ne ſavent s'il exiſte* „ *quelque choſe.*

On atribue ce ſentiment à Zénon d'Elée. Voyez le Diction. Hiſt. & Crit. tom. 3. pag. 906. *Mais voici ce que* Sextus Empiricus *raporte de Gorgias de Léontium en Sicile.* „ *Gorgias de Léontium, dit-il,* (*contre les* „ *Logiciens liv. 1. pag. m. 383.*) *doit être mis*

au

„ *au rang de ceux qui n'ont point reconu de ju-*
„ *ge de la vérité.....* *Car dans ſon livre*
„ *intitulé* de ce qui n'eſt pas, *ou* de la Na-
„ ture, *il avance trois choſes; la premiére*
„ *qu'il n'y a rien; la ſeconde, que quand il y*
„ *auroit quelque Etre, l'Home ne le pouroit*
„ *comprendre; la troiſiéme, qu'encore que*
„ *l'Home le pût comprendre, il ne pouroit pas*
„ *l'exprimer, ou l'expliquer aux autres.*

Il y a quelque aparence néanmoins que ces Filoſofes ne croyoient pas que rien n'exiſte, & qu'ils ne raiſonoient ainſi que pour faire voir la fauſſeté de quelques principes des Dogmatiques, dont ils tiroient ces conſéquences; come nous pourions dire, qu'en admettant certaines définitions du mouvement & du repos, il s'enſuit qu'il n'y a ni mouvement ni repos dans le monde. Sextus *raiſone ainſi ſouvent ſur les principes des Filoſofes Dogmatiques. Une Perſone qui voudroit le réfuter, doit démontrer que les conſéquences qu'il tire de ces principes ſont fauſſes. Autre choſe eſt de vouloir prouver abſolument, qu'il n'y a point de Dieu (pour me ſervir de cet exemple) & autre choſe, de prouver que ſelon la définition que les Stoïciens ou d'autres Filoſofes en donent, il n'y en a point. Il faut bien prendre garde à cela.*

Si on veut réfuter les Pirroniens, ou aſſigner des bornes à leurs doutes, on doit avoir égard particuliérement aux cinq articles que j'ai marquez ci-deſſus, & prendre garde, que pour leur répondre come il faut, il ne ſufit pas

de

de démontrer la foibleſſe & le ridicule de quelques uns de leurs ſofiſmes, ce qui eſt fort aiſé à faire; mais qu'il eſt néceſſaire ſurtout de répondre à leurs principaux argumens contre l'évidence, contre la démonſtration, & contre d'autres principes ou inſtrumens de conaiſſance certaine.

Je finis enfin, en déclarant encore une fois, que je n'ai inſéré aucune objection contre la Religion dans tout cet Ouvrage (a). Cependant j'avertis ici, que ſi on veut ſe garentir par précaution contre le Pirroniſme à cet égard, on peut lire dans le Diction. Hiſt. & Crit. de M. Bayle *tom. 3. pag. 1004. de la 3. édition, un éclairciſſement, où ce ſavant Auteur prouve que ce qu'il a dit du Pirroniſme dans ſon Dictionaire, ne peut point préjudicier à la Religion.*

(a) Ceci ne ſignifie pas, que j'aye retranché les objections de *Sextus* contre l'exiſtence de Dieu, ou quelques autres dificultez qui pouroient nuire obliquement à la Religion; car j'ai pris à tâche de traduire fidélement mon Auteur. Je ne veux donc dire autre choſe, ſi ce n'eſt que je n'ai fait aucune aplication des objections Pirroniennes, à aucun Dogme de la Religion, & que je n'ai point recherché dans quelques articles de foi incompréhenſibles du Criſtianiſme, ni dans les diviſions choquantes & mal fondées des Crétiens, de quoi fortifier & favoriſer les doutes des Sceptiques.

J'ai même fait plus. Car quoique je n'aye pas réfuté les objections de *Sextus* contre l'exiſtence de Dieu, ce qui n'étoit pas néceſſaire, j'ai fait quelque choſe d'équivalent, ayant ajouté à ce chapitre, qui eſt le premier du troiſiéme livre, quelques raiſonemens, pour faire voir, que ces objections n'ateignent pas juſqu'au ſiſtême du Criſtianiſme, ſur ce Dogme fondamental de la Religion.

TA-

TABLE DES CHAPITRES.

LIVRE PREMIER.

Chap. I. *De la diviſion des Filoſofes en Dogmatiques & Sceptiques.* 1

Chap. II. *Diviſion générale des Sceptiques.* 2

Chap. III. *Des diférens noms que l'on done à la Sceptique.* 3

Chap. IV. *Ce que c'eſt que la Sceptique.* 4

Chap. V. *Du Filoſofe Sceptique.* 7

Chap. VI. *Des principes de la Sceptique.* Ibid.

TABLE

Chap. VII. *Si les Sceptiques établiſſent quelques Dogmes.* 8

Chap. VIII. *Si le Sceptique eſt de quelque Secte.* 10

Chap. IX. *Si le Filoſofe Sceptique traite de la conaiſſance des choſes naturelles.* 11

Chap. X. *Si les Sceptiques détruiſent les aparences des Sens.* 12

Chap. XI. *De la régle que la Sceptique ſuit dans ſes Jugemens.* 13

Chap. XII. *Quelle eſt la fin de la Sceptique.* 15

Chap. XIII. *Des moyens généraux, dont les Sceptiques ſe ſervent dans leur examen, pour parvenir à l'*Epoque. 18

Chap. XIV. *Des dix moyens de l'*Epoque. 20

Chap. XV. *De cinq autres moyens de l'*Epoque. 77

Chap. XVI. *De deux autres moyens de l'*Epoque. 83

Chap. XVII. *Quels ſont les moyens dont les Sceptiques ſe ſervent pour réfuter les Filoſofes, qui font profeſſion de rendre raiſon des choſes.* 85

Chap. XVIII. *Des expreſſions des Sceptiques.* 91

Chap.

DES CHAPITRES.

Chap. XIX. *De cette expreſſion*, Pas plus. 92

Chap. XX. *De l'Afaſie.* 93

Chap. XXI. *Ce que nous entendons par ces termes*, peut-être; cela eſt permis; cela ſe peut faire; *&c.* 95

Chap. XXII. *Du terme* Ἐπέχω. *Je m'abſtiens de juger, ou de dire mon ſentiment.* 96

Chap. XXIII. *De cette expreſſion*, Je ne détermine rien (*nihil definio.*) 97

Chap. XXIV. *De cette expreſſion*, Toutes choſes ſont indéterminables, *c'eſt-à-dire*, on ne peut juger déterminément de rien. 98

Chap. XXV. *De ce que les Sceptiques diſent que*, toutes choſes ſont incompréhenſibles. 99

Chap. XXVI. *De ces termes*, Je ne conçois pas; Je ne comprens pas. 100

Chap. XXVII. *De ce que les Sceptiques diſent, qu'à toute raiſon on peut opoſer une raiſon d'égale force.* 101

Chap. XXVIII. *Addition à ce qui a été dit des expreſſions des Sceptiques.* 103

Chap. XXIX. *Que la Filoſofie Sceptique eſt diférente de celle d'Héraclite.* 105

Chap. XXX. *En quoi la doctrine des Sceptiques eſt diférente de la Filoſofie de Démocrite.* 108

Chap. XXXI. *En quoi la Sceptique diére de la doctrine des Cirénaïques.* 109

Chap. XXXII. *En quoi la Filoſofie Sceptique eſt diférente de celle de Protagoras.* 110

Chap. XXXIII. *En quoi la Sceptique eſt diférente de la Filoſofie des Académiciens.* 112

Chap. XXXIV. *Si la Secte des Médecins, que l'on nome Empiriques, eſt la même choſe que la Filoſofie Sceptique.* 122

LIVRE SECOND.

Chap. I. *Si un Filoſofe peut examiner quelques unes des choſes que les Dogmatiques enſeignent.* 126

Chap. II. *Par où doit comencer l'examen de la Filoſofie contre les Dogmatiques.* 134

Chap.

DES CHAPITRES.

Chap. III. *Du* Criterium, *c'eſt-à-dire, de la régle du vrai & du faux.* 135

Chap. IV. *S'il y a quelque régle de vérité.* 137

Chap. V. *Du* Criterium a quo, *c'eſt-à-dire, de celui qui doit juger de la vérité.* 140

Chap. VI. *Du* Criterium per quod, *c'eſt-à-dire, de l'inſtrument par lequel on prétend juger de la vérité.* 153

Chap. VII. *Du* Criterium ſecundùm quod, *c'eſt-à-dire, de l'exemplaire ſuivant lequel on doit juger des choſes.* 164

Chap. VIII. *Du Vrai & de la Vérité.* 169

Chap. IX. *S'il y a quelque choſe qui ſoit naturellement vraye.* 171

Chap. X. *Du Signe.* 178

Chap. XI. *S'il y a quelque Signe démonſtratif, ou d'indication.* 183

Chap. XII. *De la Démonſtration.* 199

Chap. XIII. *S'il y a quelque Démonſtration.* 203

Chap. XIV. *Des Sillogiſmes.* 227

Chap XV. *De l'Induction.* 235

Chap. XVI. *Des Définitions.* 236

Chap. XVII. *De la Diviſion.* 241

Chap. XVIII. *De la Diviſion du nom en ſes différentes ſignifications.* Ibid.

Chap. XIX. *Du Tout & de la Partie.* 242
Chap. XX. *Des Genres & des Eſpéces.* 244
Chap. XXI. *Des Accidens comuns.* 250
Chap. XXII. *Des Sofiſmes.* 251
Chap. XXIII. *Des Amfibologies.* 267

LIVRE TROISIÉME.

Chap. I. *De Dieu.* 271
Chap. II. *De la Cauſe.* 284
Chap. III. *S'il y a quelque Cauſe de quelque choſe.* 286
Chap. IV. *Des Principes Matériels.* 295
Chap. V. *Si l'on peut concevoir ce que c'eſt que les Corps.* 300
Chap. VI. *Du mélange des Choſes* 313
Chap. VII. *Du Mouvement.* 317
Chap. VIII. *Du Mouvement d'un lieu à un autre.* 318
Chap. IX. *De l'Augmentation & de la Diminution.* 328
Chap. X. *Du Retranchement & de l'Addition.* 330
Chap. XI. *De la Tranſpoſition.* 337
Chap. XII. *Du Tout & de la Partie.* 338
Chap. XIII. *Du Changement naturel.* 340
Chap. XIV. *De la Génération & de la Coruption.* 343

Chap.

DES CHAPITRES.

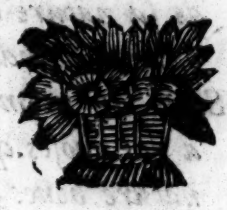
Chap. XV. *De l'état permanent des Etres.* 346
Chap. XVI. *Du Lieu.* 349
Chap. XVII. *Du Tems.* 357
Chap. XVIII. *Du Nombre.* 365
Chap. XIX. *De la partie morale de la Filoſofie.* 374
Chap. XX. *De la définition du Bien en général ſuivant les Stoïciens.* Ibid.
Chap. XXI. *Des Biens & des Maux, & des choſes indiférentes.* 376
Chap. XXII. *S'il y a quelque choſe qui ſoït de ſa nature bone, ou mauvaiſe, ou indiférente.* 381
Chap. XXIII. *Suite du même ſujet. S'il y a des choſes qui ſoyent de leur nature bones, ou mauvaiſes, ou indiférentes.* 391
Chap. XXIV. *S'il peut y avoir quelqu'Art pour la conduite de la vie.* 411
Chap. XXV. *S'il y a dans les Homes quelqu'Art qui ſerve à la conduite de la vie.* 419
Chap. XXVI. *S'il y a quelque choſe qui puiſſe être enſeignée.* 420
Chap. XXVII. *S'il y a quelcun qui puiſſe enſeigner & quelcun qui puiſſe être enſeigné.* 423

Chap

Chap. XXVIII. *S'il y a quelque moyen d'instruction.* 426

Chap. XXIX. *Si l'Art de bien vivre eſt utile à celui qui le poſſéde.* 430

Chap. XXX. *Pourquoi le Filoſofe Sceptique ſe ſert quelquefois exprès de raiſons foibles & peu probables.* 433



LES HIPOTIPOSES OU INSTITUTIONS PIRRONIENNES DE SEXTUS EMPIRICUS.

LIVRE PREMIER.

CHAP. I. *De la diviſion des Filoſofes en Dogmatiques, & Sceptiques.*

CEux qui cherchent une choſe, ou doivent la trouver; ou doivent dire qu'ils ne peuvent pas la trouver, & reconaitre qu'elle eſt incompréhenſible pour eux; ou enfin, incertains s'ils peuvent la trouver ou ne la pas trouver, ils doivent continuer dans leur recherche. C'eſt là ce qui arive dans les diverſes queſtions de la Filoſofie. Les uns diſent qu'ils ont trouvé la Vérité; les autres diſent qu'elle eſt incompréhenſible; & les autres continuent à la chercher. On apelle

Dogmatiques, ceux qui s'imaginent l'avoir trouvée; tels ſont Ariſtote, Epicure, les Stoïciens, & quelques autres. Ceux qui ont dit qu'elle étoit incompréhenſible, ſont, par exemple, Clitomaque, Carnéade & les autres *Académiciens*. Et ceux qui la cherchent toujours, ce ſont les *Sceptiques*. On doit donc diſtinguer trois maniéres générales de Filoſofer; celle des Dogmatiques, celle des Académiciens, & celle des Sceptiques.

Je laiſſe à d'autres le ſoin de parler des deux premiéres; & je m'atache ſeulement à traiter en peu de mots de la métode des Sceptiques. Mais avant toutes choſes je veus avertir mes Lecteurs, qu'à l'égard des choſes que j'avancerai, je ne prétens établir quoi que ce ſoit, & que je ne veux point aſſurer que les choſes ſoyent come je les dis; n'ayant d'autre deſſein, que d'expoſer d'une maniére hiſtorique, pour ainſi dire, les choſes telles qu'elles me paraiſſent pour le préſent.

Chap. II. *Diviſion générale de la Sceptique.*

LA Filoſofie Sceptique a deux parties, l'une générale & l'autre particuliére. La partie générale de la Sceptique, eſt celle dans laquelle on explique le caractére & la nature de cette ſorte de Filoſofie. On y expoſe donc la notion de la Sceptique; on y exa-

examine quels ſont ſes Principes, & ſes raiſons, ſon *Criterium*, c'eſt-à-dire, la régle qu'elle ſuit dans ſes jugemens; quelle eſt ſa fin ou le but qu'elle ſe propoſe; quels ſont *les moyens de l'Epoque*, c'eſt-à-dire, les moyens dont elle ſe ſert pour s'abſtenir de décider en aucune ſorte; coment on doit entendre les expreſſions négatives des Sceptiques; & coment enfin cette Filoſofie, qui conſiſte à douter, & que l'on nome Sceptique, eſt diſtinguée de quelques autres maniéres de Filoſofer, qui ont quelque affinité avec elle. La partie particuliére de la Sceptique, eſt celle, dans laquelle elle ataque en particulier les diverſes parties de la Filoſofie Dogmatique. Nous traiterons premiérement de la Sceptique en général, en començant par expliquer les noms que l'on done ordinairement à cette ſorte d'Inſtitution.

Chap. III. *Des diférens noms que l'on done à la Sceptique.*

LA Sceptique eſt apelée *Zététique*, ou *Inquiſitrice* acauſe de ſon action, qui conſiſte à rechercher & à examiner toujours. On l'apelle *Efectique*, come qui diroit *ſuſpendante*, parcequ'elle enſeigne au Sceptique ou à l'Examinateur, à réprimer ou à ſuſpendre toujours ſon jugement: car c'eſt là la diſpoſi-

tion d'esprit où se trouve le Filosofe Sceptique après ses recherches. On la nome *Aporétique*, c'est-à-dire, *doutante* ou *hésitante*: on l'apelle ainsi, ou parcequ'elle doute de toutes choses, & qu'elle cherche toujours, come quelques uns le prétendent; ou parcequ'hésitant toujours, elle fait que l'esprit est toujours en suspens, soit quand il s'agit de consentir, soit quand il s'agit de contredire. Et come on croit que Pirron a traité de la Sceptique d'une maniére plus étendue & plus claire que les autres Sceptiques, qui ont été plus anciens que lui; acause de cela on apelle cette Filosofie, la Filosofie Pirronienne, du nom de ce Filosofe.

Chap. IV. *Ce que c'est que la Sceptique.*

La Sceptique est une Faculté ou une Métode d'examiner, qui compare & qui opose en toutes les maniéres possibles, les Choses aparentes, ou sensibles, & celles, qui s'aperçoivent par l'entendement; par le moyen de laquelle Faculté nous parvenons (acause du poids égal qui se trouve dans des Choses ou dans des raisons oposées) premiérement *à l'Epoque*, ou à la suspension de l'esprit, & ensuite à l'*Ataraxie*, c'est-à-dire, à l'exemtion de trouble, ou à la tranquilité de l'ame.

Nous disons que la Sceptique est une Facul-

culté, c'eſt-à-dire, tout ſimplement, qu'elle eſt un Art, qu'elle eſt utile à quelque choſe, qu'elle peut quelque choſe : nous n'entendons point d'autre fineſſe dans ce mot là : c'eſt un Art d'examiner ; c'eſt une Métode d'examen.

Nous diſons que la Sceptique compare les Choſes aparentes ou ſenſibles, & par ces Choſes aparentes & ſenſibles, nous entendons celles qui tombent ſous les Sens : c'eſt pourquoi nous leur opoſons, les Choſes qui s'aperçoivent par l'eſprit & par l'entendement.

Quand nous diſons que la Sceptique eſt une Faculté qui compare & qui opoſe, en toutes les maniéres poſſibles, les Choſes aparentes &c. ces paroles, *en toutes les maniéres poſſibles*, peuvent ſe raporter à *la Faculté*, pour faire voir que nous prenons ce mot de Faculté ſimplement & dans un ſens étendu : ou bien elle ſe raporte à ce que nous diſons que la Sceptique opoſe les Choſes ſenſibles & les Choſes intellectuelles. Car come nous opoſons diverſement ces Choſes entr'elles, ſavoir, les ſenſibles aux ſenſibles, ou les intelligibles aux intelligibles ; ou en permutant, les aparentes aux intelligibles, &c. pour embraſſer toutes ces comparaiſons & ces opoſitions, nous diſons que la Sceptique compare & opoſe toutes ces Choſes en toutes les maniéres poſſibles. Ces termes, *en toutes les maniéres*

poſſibles, peuvent encore ſignifier que de quelque maniére poſſible que les Choſes nous paraiſſent, ſoit qu'elles ſoyent ſenſibles ou intellectuelles, nous prétendons les comparer enſemble, ſans rechercher coment les ſenſibles tombent ſous les Sens, ou coment les intellectuelles s'aperçoivent par l'entendement.

Par *raiſons opoſées*, nous entendons tout ſimplement des raiſons, qui paraiſſent ſe détruire les unes les autres, & ne pouvoir ſubſiſter enſemble; & non pas ſeulement, ou néceſſairement l'afirmation ou la négation, à l'égard d'une même queſtion.

Nous apelons poids ou momens égaux dans les raiſons, une certaine égalité de force & de perſuaſion, qui fait que l'on pouroit également ſe rendre à l'une ou à l'autre de ces raiſons, ou ne s'y pas rendre; de ſorte que l'on ne peut pas préférer une de ces raiſons contraires à ſon opoſée, come ſi elle étoit plus digne de foi que l'autre.

L'*Epoque* (dont parle la définition) ou la ſuſpenſion, eſt un état de l'ame par lequel nous n'établiſſons, ni ne renverſons rien, n'afirmant & ne niant quoi que ce ſoit.

Enfin l'*Ataraxie*, ou l'exemtion de trouble, eſt le repos ou la tranquilité de l'ame. Quand nous parlerons de la fin ou du but de la Sceptique, nous expliquerons coment *l'Ataraxie* eſt une ſuite de l'*Epoque*.

Chap.

Chap. V. *Du Filoſofe Sceptique.*

ON peut voir qu'en donant, come nous avons fait, la notion de la Sceptique, nous avons doné en même tems celle du Filoſofe Pirronien. Car un Sceptique eſt un Filoſofe, qui poſſéde cet Art ou cette Faculté que nous avons décrite.

Chap. VI. *Des Principes de la Sceptique.*

EN prenant le terme de Principe ou de cauſe, pour la fin ou pour la cauſe finale, nous diſons que le Principe, ou la cauſe, ou la fin de la Sceptique eſt, l'eſpérance que le Filoſofe Sceptique a de parvenir par le moyen de cette ſorte de Filoſofie, à l'*Ataraxie*, c'eſt-à-dire, à l'exemtion de trouble, ou à la tranquilité de l'ame. Car les grands Génies, qui ont été les Auteurs de cette diſcipline, voyant que cette égalité de raiſons qu'ils remarquoient dans les Choſes, les troubloit, ils comencérent à examiner ce qu'il pouvoit y avoir de vrai ou de faux dans les Choſes; afin de ſe procurer une diſpoſition exemte de trouble, par le diſcernement qu'ils feroient de ces Choſes. Mais ſi on demande le Principe ſur lequel la Sceptique ſe fonde principalement pour douter de tout; c'eſt celui-ci:

Que toute raiſon peut être contredite par une raiſon opoſée d'un poids & d'un moment égal. Ce Principe là nous conduit à reconaitre qu'il n'y a aucun Dogme, rien que l'on puiſſe afirmer ou nier dogmatiquement & avec aſſurance.

Chap. VII. *Si les Sceptiques établiſſent quelques Dogmes.*

NOus diſons que le Sceptique n'établit aucuns Dogmes ni aucunes déciſions. Mais cela ne ſe doit pas entendre dans le ſens, ſuivant lequel quelques uns prenans ce terme de *Dogme* d'une maniére générale, diſent qu'il ſignifie une aſſertion ou un aſſentiment à l'égard de quelque Choſe que ce ſoit. Suivant cette ſignification étendue, le Sceptique avoue & aſſure ce que ſes Sens & ſon imagination l'obligent d'avouer ; & s'il a chaud, par exemple, ou s'il a froid, il ne dira pas, je crois que je n'ai pas froid, ou que je n'ai pas chaud. Mais ſi l'on prend ce mot, *Dogme*, pour une aſſertion, ſur une Choſe douteuſe & incertaine, telles que ſont celles dont on diſpute dans les Sciences, nous diſons qu'en ce ſens là, un Sceptique n'établit aucun Dogme. Car un Pirronien n'aſſure rien à l'égard d'une choſe incertaine & controverſée. Bien plus, lors même, qu'il ſe ſert de certaines lo-

locutions familiéres aux Sceptiques, en raiſonant ſur des Choſes incertaines; come quand il dit, *pas plus ceci que cela*: ou, *je ne définis rien*: ou quand il ſe ſert d'autres expreſſions ſemblables, dont nous parlerons enſuite, il ne prétend par là établir aucun Dogme. Celui qui établit ou ſupoſe un Dogme, établit ou ſupoſe come une Choſe qui eſt, ce ſur quoi il fonde ſon Dogme. Mais un Sceptique ne dit pas que les termes dont il ſe ſert, & *par leſquels il parait marquer & établir ſon doute*, ſoyent tels que l'on doive abſolument s'en ſervir. *Car il n'établit rien, non pas même ſon doute.*

La penſée du Sceptique eſt donc, que, come cette propoſition, *Toutes Choſes ſont fauſſes*, ſignifie qu'elle même eſt fauſſe, auſſi bien que toutes les autres: ce qu'il faut dire de même de cette autre propoſition, *Il n'y a rien de Vrai*, qui ſignifie qu'elle même n'eſt pas plus vraye, que toutes les autres Choſes; la penſée du Sceptique eſt, dis-je, que tout de même cette expreſſion, *Pas plus*, ſignifie qu'elle même n'eſt pas plus vraye, que ce qu'elle parait nier, & qu'elle ſe comprend elle même avec toutes les autres Choſes qu'elle ſemble rejeter. Il faut dire la même choſe des autres maniéres de parler des Sceptiques.

Maintenant donc, come celui qui établit un Dogme, ſupoſe come une Choſe qui eſt

véritablement, ce sur quoi il établit son assertion Dogmatique, & qu'au contraire un Sceptique déclare qu'il faut concevoir que ses prétendues assertions, ou que ses expressions, sont compriſes & renfermées elles mêmes parmi les Choſes dont il doute; c'eſt une conſéquence, qu'il ne peut pas paſſer pour être Auteur d'aucune aſſertion Dogmatique. Ainſi quand il ſe ſert de ces ſortes de façons de parler, il ne prétend rien autre choſe, que de dire & d'expoſer ce qui lui parait, ce qu'il ſent, & quel eſt l'état paſſif de ſon ame, ſans rien déterminer, & ſans rien afirmer par raport aux objets de dehors.

Chap. VIII. *Si le Sceptique eſt de quelque Secte.*

Nous ſuivrons ici la même métode que dans le chapitre précédent, pour répondre à ceux qui nous demandent ſi le Filoſofe Sceptique eſt de quelque Secte. Nous diſons qu'il faut diſtinguer: ſi l'on dit qu'une Secte eſt un certain atachement à ſoutenir pluſieurs *Dogmes*, qui ont quelque convenance entr'eux & avec les aparences ſenſibles, & que l'on entende par *Dogme*, un aſſentiment à une Choſe incertaine; nous dirons que nous ne ſomes d'aucune Secte. Mais ſi on dit qu'une Secte eſt une inſtitution, ou une

eſ-

eſpéce de profeſſion, que l'on fait de s'atacher à quelque raiſon, en ſuivant les aparences des Sens; enſorte que cette raiſon nous enſeigne à bien vivre (ſoit par raport à la vertu, ſoit en prenant le mot de, *Bien*, dans une ſignification plus étendue) & qu'elle tende à la *ſuſpenſion:* alors nous répondrons que nous ſomes d'une *Secte.* Car nous nous atachons à une certaine raiſon, qui, en nous conduiſant par les aparences des Sens, nous enſeigne à vivre conformement aux coutumes de la Patrie, aux lois & aux inſtituts établis parmi nous, & aux diſpoſitions paſſives de notre ame.

Chap. IX. *Si le Filoſofe Sceptique traite de la conaiſſance des Choſes naturelles.*

NOus répondons de même à ceux qui nous demandent ſi l'étude de la Nature apartient au Filoſofe Sceptique. S'il s'agit de décider avec une ferme perſuaſion touchant quelques unes des Choſes, que l'on établit dogmatiquement dans la Fiſique, en ce cas là nous ne ſomes pas Fiſiciens. Mais nous traitons de la Fiſique, en ce que nous pouvons opoſer aux raiſons des Dogmatiques quelques raiſons égales aux leurs, & parvenir par ce moyen à l'*Ataraxie.* C'eſt auſſi à cet égard que nous traitons de la Logique, &

de la Morale, ou de l'Etique conſidérée come une partie de ce que l'on apelle Filoſofie.

Chap. X. *Si les Sceptiques détruiſent les aparences des Sens.*

CEux qui diſent que les Sceptiques nient ou détruiſent les aparences évidentes des Sens, paraiſſent ne pas entendre ce que nous diſons. Nous ne renverſons point les Choſes, qui, par ce qu'il y a de paſſif dans notre imagination, nous obligent bon gré, malgré, de doner notre aſſentiment à quelque Choſe, come nous l'avons dit: Or ces Choſes là ſont les aparences des Sens. Quand nous recherchons ſi un objet eſt tel qu'il nous parait, nous en avouons l'aparence; nous ne diſputons pas, & nous n'avons aucun doute ſur ce qui nous parait d'une Choſe, mais ſeulement ſur ce qu'on dit de cette Choſe, qui parait. Or cela eſt autre choſe que de diſputer ſur ce qui parait. Il nous parait, par exemple, que le miel cauſe en nous une ſaveur douce; nous convenons de cela, car nous en ſentons la douceur: mais nous doutons, ſi le miel eſt doux, quand on voudra juger de cela par la raiſon & par l'intelligence. Or ce n'eſt pas là ce qui parait, que ce jugement de l'entendement; mais c'eſt ce que l'on

l'on afirme ſur une aparence. Que ſi nous feſons auſſi des dificultez, ſur quelques aparences des Sens, nous ne prétendons pas pour cela renverſer ces aparences, & nous n'avons point d'autre intention, que de blâmer la témérité des Dogmatiques. Car, ſi la raiſon nous trompe quelquefois jusqu'à nous empêcher presque d'apercevoir les aparences des Sens, & ce qui eſt devant nos yeux; combien ne devons nous pas la tenir pour ſuſpecte, dans des Choſes incertaines, ſi nous voulons éviter de tomber dans les jugemens téméraires, où nous tomberions en la ſuivant?

Chap. XI. *De la régle que la Sceptique ſuit dans ſes Jugemens.*

CE que nous alons dire de la régle que la Filoſofie des Sceptiques ſuit dans ſes Jugemens, fera voir clairement, que nous acquieſçons aux Choſes aparentes. On peut diſtinguer deux ſortes de régles des Jugemens, l'une qui ſert à faire croire certainement qu'une choſe eſt, ou n'eſt pas: (de laquelle nous parlerons dans notre réfutation des Dogmatiques) l'autre par laquelle on juge des actions, à laquelle on s'atache, & ſuivant laquelle on fait certaines choſes, & l'on évite d'en faire quelques autres dans la conduite ordinaire de la vie. C'eſt de cette régle des

Jugemens dont nous parlons ici. Nous disons donc que la régle des Jugemens de la Filoſofie des Sceptiques, eſt ce qui parait aux Sens; ou, ce qui revient à la même choſe, nous diſons que cette régle de nos Jugemens eſt l'imagination, ou la perception paſſive que nous avons de l'aparence d'une Choſe. Car come cette perception paſſive conſiſte dans une perſuaſion, & dans une diſpoſition néceſſaire & non libre de l'ame, il n'y a point d'examen à faire à l'égard de cette perception, ou de cette aparence. Ainſi perſone ne doutera peut-être, qu'une Choſe ne paraiſſe d'une telle maniére; mais on demande ſeulement ſi elle eſt telle qu'elle parait. Nous vivons donc de maniére que nous acquieſçons & que nous acordons notre aſſentiment aux Choſes aparentes, & que nous obſervons ce qui apartient à la conduite comune de la vie; (ſans établir néanmoins aucun Dogme) parceque nous ne pouvons pas être abſolument ſans action. Or l'obſervation de ce qui apartient à la conduite de la vie, s'étend à quatre choſes: à l'inſtruction ou aux ſuggeſtions de la Nature; à l'impulſion néceſſaire de nos diſpoſitions paſſives; à l'établiſſement des Lois & des Coutumes; & à la culture des Arts. Je dis, à l'inſtruction de la Nature; parceque naturellement nous avons des Sens & une intelligence pour nous conduire dans la vie: à l'im-

l'impulſion néceſſaire de nos diſpoſitions paſſives; parceque, par exemple, la faim nous oblige à manger & la ſoif à boire : à la conſtitution des Lois & des Coutumes; parceque cet établiſſement nous fait croire que c'eſt une bone choſe de ſe gouverner avec piété dans la conduite de la vie, & que c'eſt un mal d'agir avec impiété : à la conaiſſance pratique des Arts; parceque nous ne prétendons pas être inutiles & languiſſans dans les Arts que nous entreprenons de cultiver. Aureſte nous diſons toutes ces choſes, ſans établir aucun Dogme.

Chap. XII. *Quelle eſt la fin de la Sceptique.*

IL eſt à propos de dire ici quelque choſe de la fin de la Sceptique. La fin en général, eſt ce pour quoi on fait, ou on conſidére toutes Choſes : c'eſt ce que l'on ne recherche point pour quelque autre Choſe : c'eſt ce qui eſt la derniére Choſe que l'on recherche. Nous diſons donc maintenant, que la fin du Filoſofe Sceptique eſt l'*Ataraxie*, ou l'exemtion de trouble à l'égard des opinions; & la *Métriopatie*, ou la modération des paſſions ou des ſoufrances dans les perceptions néceſſaires & contraintes. Le Sceptique començant à filoſofer, & voulant diſcerner les diférentes perceptions qu'il avoit des ob-

objets, & conaitre celles qui étoient vrayes, & celles qui étoient fausses, pour s'exemter par là d'inquiétude, si cela étoit possible; ayant rencontré des raisons contraires de pareille force dans les diférens sentimens des Filosofes, & ne pouvant juger de quel côté étoit la Vérité, il suspendit son Jugement; & alors l'*Ataraxie*, ou l'exemtion de trouble, fut une suite heureuse, quoique fortuite, de cette suspension de son Jugement à l'égard des opinions. Cette suite est juste; car enfin celui qui opine Dogmatiquement, & qui établit qu'il y a naturellement & réellement quelque bien & quelque mal, est toujours troublé. Tant qu'il manque des choses qu'il croit être des biens, il s'imagine que des maux vrais & réels le tourmentent, & il recherche avec ardeur ce qu'il croit être de vrais biens: & s'il les obtient enfin, il tombe encore dans plusieurs troubles; soit parcequ'il n'agit plus alors conformement à la Raison, & qu'il s'éléve sans mesure, soit parceque craignant quelque changement il fait tous ses efforts pour ne pas perdre les choses qu'il regarde come des biens. Au contraire, celui qui ne détermine rien, & qui est incertain sur la nature de ce que l'on envisage come des biens & des maux, cet Home là ne fuit ni ne poursuit rien avec trop de violence, & par conséquent il est exemt de trouble.

Il arive au Sceptique quelque choſe de ſemblable à ce qui ariva au peintre Apelles, dont on dit que, peignant un Cheval, & voulant repréſenter l'écume de cet animal, cela lui réuſſit ſi mal, que dèseſpérant de ſon entrepriſe, il jeta contre ſon tableau l'éponge, dont il ſe ſervoit pour nétoyer ſes pinceaus: il ariva, dit-on, que cette éponge, ayant ateint le Cheval, en repréſenta fort bien l'écume. Les premiers Sceptiques de même eſpéroient de pouvoir parvenir à l'*Ataraxie*, en jugeant au juſte de la diférence des Choſes qui s'aperçoivent par les Sens, & de celles qui s'aperçoivent par l'entendement: mais n'ayant pu venir à bout de parvenir à rien de certain, ils s'arêtérent à l'*Epoque*; ils ſuſpendirent leur Jugement; & auſſitot par un bonheur ineſpéré, l'*Ataraxie* ſuivit l'*Epoque*, come l'ombre ſuit le corps.

Nous ne croyons pas néanmoins, que le Sceptique ſoit tout à fait tranquile, & exemt de toute fâcherie; nous diſons qu'il eſt inquiété par la néceſſité de ſoufrir, qui lui vient du choc ou de l'action de certains objets extérieurs; & nous avouons que quelquefois il ſoufre le froid, la ſoif & d'autres incomoditez pareilles.

Mais il faut remarquer qu'à l'égard de ces incomoditez, le comun des Homes ſoufre doublement; premiérement parcequ'ils en font tour-

tourmentez, & ſecondement parce qu'ils croyent qu'elles ſont de vrais maux par elles mêmes & de leur nature: aulieu que le Sceptique ne décidant pas qu'aucune des Choſes qui l'incomodent ſoit un mal par elle même & de ſa nature, il les ſoufre avec plus de modération que les autres Homes. Voilà pourquoi nous diſons que par raport aux Choſes qui dépendent de l'opinion, la fin du Filoſofe Sceptique eſt l'*Ataraxie*, & qu'eu égard aux ſentimens & aux perceptions involontaires, ſa fin eſt la *Métriopatie*, qui eſt une ſoufrance modérée des douleurs. Quelques Filoſofes Sceptiques diſtinguez y ont ajouté l'*Epoque*, ou la ſuſpenſion de l'eſprit à l'égard des queſtions qui partagent les Dogmatiques.

Chap. XIII. *Des moyens généraux, dont les Sceptiques ſe ſervent dans leur examen, pour parvenir à l'*Epoque.

NOus avons dit que l'*Ataraxie* eſt une ſuite de l'*Epoque*, ou de la ſupenſion du Jugement en toutes choſes. Il faut maintenant faire voir quels ſont les moyens que nous employons pour en venir à l'*Epoque* Or cela ſe fait, pour le dire en général, en opoſant mutuellement les Choſes en-

entr'elles : nous opoſons les Choſes aparentes ou ſenſibles aux aparentes, ou les intellectuelles aux intellectuelles ; ou en permutant, les Choſes aparentes aux intellectuelles ; &c. Nous opoſons, dis-je, les Choſes aparentes aux aparentes ; come, lorsque nous diſons ; Une même Tour parait ronde, ſi on la regarde de loin, & carée, ſi on la regarde de près. Nous opoſons les intellectuelles aux intellectuelles ; come, lorsque, quelcun concluant de l'ordre des Corps Céleſtes, qu'il y a une Providence, nous lui objectons que ſouvent les honêtes gens ſont dans l'adverſité, pendant que les méchans ſont dans la proſpérité ; & que de là nous concluons qu'il n'y a point de Providence. Nous opoſons les Choſes intellectuelles aux aparentes ; come, lorsqu'à cette propoſition, *que la neige eſt blanche*, Anaxagoras opoſoit ce raiſonement, que la neige eſt de l'eau durcie, mais que l'eau eſt noire, & que par conſéquent la neige eſt noire. Nous opoſons encore les Choſes préſentes aux Choſes préſentes ; come dans les exemples précédens. Et quelquefois nous opoſons auſſi les Choſes préſentes aux Choſes paſſées ou aux futures ; come, lorsque quelcun nous propoſe un argument que nous ne pouvons pas réſoudre, nous lui diſons : Avant que l'Auteur de votre Secte fût né, les raiſons qu'il a trouvées & qu'il a aprouvées,

vées, come étant très bones, ne paraiſſoient pas encore être véritables; & néanmoins, ſelon vous, elles étoient réellement & effectivement vrayes: ne ſe peut-il pas faire de même, que des raiſons opoſées & contraires à celles que vous me propoſez, ſoyent réellement & effectivement vrayes, & que cependant elles ne paraiſſent pas telles encore? Ainſi nous ne devons pas encore doner notre aſſentiment à votre propoſition, quoiqu'elle paraiſſe être apuyée ſur une raiſon forte & ſolide. Mais, pour repréſenter ces opoſitions plus exactement, j'ajouterai ici en particulier les moyens que nous employons pour conclure que nous devons ſuſpendre nos Jugemens; ce que je ferai, ſans prétendre néanmoins rien aſſurer afirmativement, ni touchant leur nombre, ni touchant leur force. Car il ſe peut faire qu'ils ſoyent foibles, & qu'il y en ait plus, que ceux dont nous ferons mention.

Chap. XIV. *Des dix Moyens de l'*Epoque.

LEs anciens Sceptiques nous ont laiſſé *dix Moyens*, desquels nous concluons que nous devons ſuſpendre & retenir nos Jugemens: ils les ont apelez encore des raiſons, ou des lieux comuns, dans le même ſens. Voici quels ſont ces *Moyens* ou ces *Lieux*.

Le premier eſt tiré de la diverſité des Animaux. Le ſecond, de la diférence des Homes.

Homes. Le troiſiéme, des inſtrumens ou des organes des Sens, comparez en diverſes maniéres. Le quatriéme, des circonſtances. Le cinquiéme, des ſituations, des diſtances, & des lieux. Le ſiziéme, des mélanges. Le ſettiéme, des quantitez, & des conſtitutions, ou compoſitions des objets. Le huitiéme, de la relation, c'eſt-à-dire, de ce qu'une choſe ſe raporte toujours à quelque choſe. Le neuviéme des choſes qui arivent fréquemment, ou rarement. Le diziéme, des inſtituts, des coutumes, & des lois, des perſuaſions fabuleuſes, & des opinions des Dogmatiques. Voilà l'ordre que nous ſuivons, ſans rien déterminer néanmoins, & ſeulement en le poſant tel.

Aureſte, on peut réduire tous ces *Moyens*, à trois, qui les renferment tous. Le premier, ſe prend de celui qui juge; le ſecond, de ce dont on juge; & le troiſiéme de l'un & de l'autre enſemble. Sous le premier Moyen, qui eſt pris de celui qui juge, ſont compris les quatre premiers des dix. Car ce qui juge eſt, ou un Animal, ou un Home, ou quelque Sens, & cela dans quelque circonſtance. Le ſecond Moyen, qui eſt pris de ce dont on juge, renferme le ſettiéme & le diziéme des dix. Et le troiſiéme Moyen, qui eſt pris en même tems du Juge & de la Choſe dont il juge, com-

comprend le cinquiéme, le siziéme, le huitiéme & le neuviéme des dix.

Derechef ces trois Moyens se peuvent raporter au seul Moyen qui est pris des relations; (a) ensorte que ce Moyen pris des relations, sera un moyen généralissime, qui comprendra les trois Moyens dont nous venons de parler come ses espéces; & ces trois Moyens renfermeront sous eux les dix premiers Moyens. Voilà ce que nous avions à dire de probable, touchant le nombre des *Moyens de l'Epoque*. Nous expliquerons ensuite de quelle force ils peuvent être, pour nous obliger à retenir notre assentiment & nos jugemens.

Du premier Moyen de l'Epoque.

Nous avons dit que le premier *Moyen* est pris de la diversité des Animaux; d'où nous concluons qu'ils n'ont pas les mêmes images ou les mêmes perceptions passives des aparences des Choses. Or il est aisé de remarquer qu'il y a une grande diversité dans les perceptions & dans les sensations des Animaux, si l'on considére leur origine diférente & la diversité qui se rencontre dans les con-

(a) De ce que toutes choses sont relatives, *Omnia ad aliquid.*

conſtitutions de leurs corps. A l'égard de leur origine, on voit qu'entre les Animaux, les uns naiſſent par la voye ordinaire de la génération : & les autres ſans l'union du mâle & de la femelle. (a) De ceux qui naiſſent de cette derniére maniére, les uns viennent du feu ou d'une grande chaleur, come les Animaux que nous voyons naitre dans les fours : les autres viennent d'une eau corompue, come les Moucherons : d'autres du vin gâté, come les Animaux que l'on apelle en Grec, *Scnipes :* quelques uns viennent de la terre, come les Rats : d'autres naiſſent de la boue, come les Grenouilles : les uns du fumier, come les Vers : les autres des Anes, come les Eſcarbots : quelques uns des plantes, come les Chenilles : d'autres des fruits, tels que ſont des petits Vers nomez en Grec *Pſenes*, qui viennent du figuier ſauvage : d'autres viennent des Animaux corompus ; come les Abeilles, qui viennent des Taureaus, & les Guêpes, des Chevaus. A l'égard de ceux qui viennent par l'acouplement des Sexes, les uns viennent d'Animaux de même eſpéce, ce qui eſt le plus ordinaire : d'autres viennent d'Ani-

(a) L'on a pluſieurs expériences que pluſieurs Animaux naiſſent ſans l'union du mâle & de la femelle, qui enſuite engendrent leurs ſemblables par la voye de la génération ordinaire.

d'Animaux de diférentes eſpéces, come les Mulets : derechef les uns naiſſent vivans des Animaux, (ce qui eſt comun) come les Homes : d'autres ſortent d'un œuf, come les Oiſeaux : d'autres ſont mal formez, come les Ours. Ainſi il ne faut pas douter que les diverſitez & les diférences, qui ſe trouvent dans les générations, ne produiſent de grandes antipaties parmi les Animaux, qui, ſans contredit, tirent de ces diverſes origines, des tempéramens tout à fait diférens, & une grande diſcordance & contrariété les uns à l'égard des autres.

De plus la diférence des principales parties du corps des Animaus, & ſurtout de celles que la Nature leur a donées pour diſcerner & ſentir les objets, doit cauſer une grande diférence des imaginations & des ſenſations, ſelon la diférence des Animaux. Par exemple, parmi les Homes, ceux qui ont la Jauniſſe, diſent que les objets qui nous paraiſſent d'un blanc éclatant, leur paraiſſent pâles & livides; & ceux qui ont quelque épanchement de ſang dans les yeux, voyent les objets come s'ils étoient de couleur de ſang. Come donc quelques Animaus ont les yeux pâles & livides, & d'autres de couleur de ſang, d'autres blanchâtres, ou de quelque autre couleur; l'on peut dire avec raiſon, qu'ils ont auſſi de diférentes ſenſations ou perceptions des

des couleurs. Nous mêmes ſi nous regardons un peu trop longtems le Soleil fixement, & qu'enſuite nous jetions les yeux ſur un livre, les lettres nous paraiſſent dorées, & il nous ſemble qu'elles tournent en rond. Puis donc qu'il y a des Animaux, qui ont quelque eſpéce de lueur dans les yeux, & qui ſemblent darder quelques petites étincelles de lumiére par les yeux, enſorte que même ils voyent de nuit; nous pouvons bien penſer que leurs ſenſations ne ſont pas ſemblables aux notres, & qu'ils ne ſentent pas les objets de la même maniére que nous. Ceux qui amuſent les Peuples par leurs tours ſubtils, en frotant les méches des lampes avec du verd-de-gris, ou avec de l'ancre, font paraitre ceux qui ſont préſens, come s'ils étoient de couleur de cuivre, ou noirs, ſeulement pour avoir mêlé un peu de ces matiéres dans des lampes. On peut donc juger de là que les yeux des Animaus étant mêlez de pluſieurs ſortes d'humeurs, cela produit dans eux des imaginations, ou des perceptions des objets toutes diférentes. Si nous nous frotons les yeux, les figures & les grandeurs des choſes qui ſe préſentent à nos yeux, nous paraiſſent alongées & étroites. C'eſt donc une conſéquence, que tous les Animaux qui ont la prunelle de travers, ou alongée,

come les Chévres, les Chats, & d'autres Animaus, ont une perception des objets tout autre, que ceux qui ont la prunelle ronde. Selon qu'un miroir eſt taillé, ou façoné, il nous fait voir les objets diféremment; s'il eſt concave, il nous repréſente les objets plus petits; s'il eſt convexe, il nous les repréſente alongez & étroits: il y a des miroirs qui font voir à celui qui s'y regarde, ſa tête en bas & ſes piez en haut. C'eſt pourquoi come les parties qui apartiennent à l'organe de la vue ſont toutes diférentes; que les unes ſont recourbées & ſortent en dehors, que d'autres ſont plus concaves, & que d'autres auſſi ſont plus aplaties; il eſt probable que ces choſes là font que les perceptions ou les ſenſations, ou les imaginations des Animaux ſont auſſi toutes diférentes, & que, par exemple, les Chiens, les Poiſſons, les Lions, les Homes, les Sauterelles, ne voyent pas les mêmes objets ſous des grandeurs égales, ou ſous de ſemblables figures; mais chacun ſelon l'impreſſion qu'il reçoit par les organes propres à la Faculté de voir qui lui eſt particuliére.

Il faut raiſoner de même à l'égard des autres Sens. Car coment peut-on dire, par exemple, que l'atouchement, ou le Sens du toucher, produiſe une ſemblable perception dans les Animaux revêtus de coquil-

les,

les, dans ceux qui ſont couverts de chairs, dans ceux qui ſont hériſſez d'épines, ou garnis de plumes, ou qui ſont écailleus? Ou coment peut-on dire qu'un Animal qui a l'organe de l'ouie fort étroit, ait par ce Sens des perceptions toutes ſemblables à celles d'un autre, qui aura cet organe fort large; & que celui, qui a les oreilles garnies de poil en dedans, entende de même, que celui qui n'y a point de poil: puisque nous avons une autre perception des ſons, lorſque nous avons les oreilles à demi bouchées, que lorsque nous les avons libres. L'odorat doit être auſſi tout diférent, ſelon la diverſité qui ſe rencontre parmi les Animaux. Car ſi nous ſomes autrement afectez, quand nous ſomes refroidis & quand la pituite nous incomode; & autrement encore, quand une abondance de ſang nous monte à la tête; deſorte que quelquefois nous avons de l'averſion pour des odeurs qui paraiſſent agréables à d'autres, & que nous nous en ſentons incomodez: il ne faut pas s'étoner, ſi parmi les Animaux, les uns étant naturellement pituiteus & humides, les autres étant fort ſanguins, les autres étant d'un tempérament bilieus, & d'autres d'un tempérament mélancolique, ils ſont auſſi diverſement afectez par les objets de l'odorat. Et à l'égard du gout, les uns ayant la lan-

gue âpre & ſéche, & les autres l'ayant fort humide, & enfin tous les Animaus ayant des humeurs diférentes qui prédominent dans les uns ou dans les autres ; il faut qu'ils ſoyent auſſi diverſement afectez par les objets qui apartiennent à l'organe du gout, & que par conſéquent cette ſorte de ſenſation produiſe en eux des repréſentations des mêmes objets, qui ſoyent toutes diférentes. Et cela ſe confirme par notre propre expérience : car, quand nous avons la fiévre, par exemple, & que nous avons la langue ſéche, nous trouvons les alimens d'un gout terreus, ou inſipide, ou amer ; ce qui arive acauſe de certaines humeurs diférentes qui prédominent alors en nous.

Come donc une même nouriture étant digérée, ſe change dans notre corps, ici en veine, là en artére, ailleurs en os, quelquefois en nerf, ou en quelque autre partie du corps, & produit des effets diférens, ſelon la diverſité des parties qui la reçoivent : Come l'eau, dont on aroſe les arbres, tout une & ſimple qu'elle ſoit en ſon eſpéce, après avoir été, pour ainſi dire, digérée par la faculté vitale des arbres, ſe change ici en écorce, ailleurs en branche, ou en fruit ; come elle ſe change tantot en figue, & tantot en grenade, ou en quelque autre ſorte de fruit : Come le ſoufle pouſſé dans une

ne flute, quelque unique & ſimple qu'il ſoit, forme tantot un ſon aigu, & tantot un ſon grave: Come la main apliquée d'une même maniére ſur la guitare, rend pareillement des ſons graves ou aigus: De même il n'eſt pas ſurprenant, ſi les objets extérieurs, doivent être conſidérez diverſement, ſelon la conſtitution diférente des Animaux, qui en reçoivent les impreſſions & les aparences.

On ſe convaincra encore mieux de ce que je dis, ſi l'on penſe que ce que quelques Animaux recherchent, d'autres le fuyent. Par exemple, le parfum liquide (a) 'eſt très agréable aux Homes: mais c'eſt une choſe inſuportable aux Eſcarbots, & aux Mouches-à-miel. L'huile eſt bone aux Homes: mais elle tue les Guêpes & les Abeilles. L'eau de la Mer eſt dèsagréable à boire aux Homes, & même elle eſt un poiſon pour eux, s'ils en uſent trop longtems: mais c'eſt une boiſſon fort agréable pour les Poiſſons, qui y habitent come dans leur élément. Les Pourceaux ſe veautrent plutot dans un bourbier puant, que dans une eau pure & claire. Il y a des Animaux qui ſe nouriſ-

(a) C'étoit une eſpéce d'Eſſence, dont on ſe ſervoit alors fort comunément, & ſurtout dans les bains qui étoient tout à fait en uſage dans ce tems là.

ſent d'herbes, il y en a d'autres qui ne mangent que des feuilles & des branches tendres des arbres; il y en a qui vivent dans les forêts ; quelques uns ne vivent que de graines; d'autres mangent de la chair ; d'autres vivent de lait; quelques uns aiment la chair corompue; d'autres l'aiment fraiche ; quelques uns la mangent crue, & d'autres ne l'aiment que cuite. Enfin quantité de choſes qui ſont agréables à quelques uns, ſont dès-agréables, dangereuſes, & mortelles à d'autres. Par exemple, la cigue engraiſſe les Cailles, & le jusquiame engraiſſe les Sangliers, qui mangent auſſi des Salamandres. Les Cerfs de même dévorent des Animaux venimeus ; & les Hirondelles mangent des cantarides. Si les Homes avalent des Fourmis, ou des Animaux que l'on apelle en Grec, *Scnipes*, cela leur cauſe des douleurs & des tranchées: mais ſi un Ours a quelque maladie, il ſe ſoulage quand il en mange avec avidité. Si une ſeule branche de hêtre touche une Vipére, cela lui cauſe des vertiges & l'étourdit ; & la même choſe arive à une Chauve-Souris, ſi on la touche avec des feuilles de plâne. L'Eléfant fuit le Mouton, & le Lion le Coc. La Baleine craint le bruit de la paille de féves, & le Tigre le ſon du tambour. On pouroit ajouter à ces choſes pluſieurs autres obſervations ſemblables; mais ne

ne nous y arêtons pas plus longtems, & concluons, que, ſi les mêmes choſes qui ſont agréables à quelques Animaux, ſont dèsagréables à d'autres; & que ſi l'agréable, ou le dèsagréable conſiſte dans la perception, ou dans l'imagination; il faut néceſſairement que les mêmes objets produiſent de diférentes perceptions dans les Animaus. Or ſi les mêmes choſes paraiſſent diférentes acauſe de la diverſité des Animaus; il eſt vrai que nous pourons bien dire d'un objet, quel il nous parait : mais nous nous en tiendrons à l'*Epoque*, nous demeurerons en ſuſpens, nous ne déciderons rien, s'il s'agit de dire quel il eſt véritablement & de ſa nature. Car enfin nous ne pourons pas juger, entre nos perceptions & celles des autres Animaux, leſquelles des notres ou des leurs ſont conformes à la nature des choſes : & la raiſon de cela, c'eſt que nous ſomes des parties diſcordantes & intéreſſées dans ce procès; & que nous ne pouvons pas être juges dans notre propre cauſe. Mais de plus, nous ne pouvons préférer nos perceptions à celles des autres Animaux, ni ſans démonſtration, ni avec quelque démonſtration. Car, pour ne pas dire ici que peut-être il n'y a aucune démonſtration ſur quoi que ce ſoit, come nous le ferons voir dans la ſuite, je dis que ſi l'on veut ſe ſervir ici de quelque démonſtration, ou elle nous paraitra telle, ou

elle ne nous paraitra pas telle. Si elle ne nous parait pas démonſtrative, nous ne pourons pas nous en ſervir avec une perſuaſion certaine: que ſi elle nous parait démonſtrative, il eſt clair que, come il s'agit ici de choſes qui paraiſſent aux Animaux, quoique cette prétendue démonſtration nous paraiſſe telle à nous qui ſomes du nombre des Animaus, il ſera toujours queſtion de ſavoir ſi elle ſera vraye, par cela ſeul qu'elle parait demonſtration ſeulement à nous, & ſi elle paraitra auſſi démonſtrative aux autres Animaus. Or il eſt abſurde de vouloir prouver une choſe en queſtion, par une autre qui eſt tout de même en queſtion. Car de cette maniére il faudroit en même tems croire une choſe & ne la pas croire: il faudroit la croire, parcequ'on veut qu'elle ſoit une démonſtration; & il ne faudroit pas la croire, parcequ'elle a beſoin d'être elle même démontrée, come étant du nombre des choſes aparentes dont on ne convient point, & qui doivent être démontrées. Nous ne trouverons donc point de démonſtration qui nous autoriſe à préférer nos perceptions à celles des Animaux qui ſont privez de Raiſon. C'eſt pourquoi puiſque les perceptions & les imaginations ſont diférentes, ſelon la diverſité des Animaus, & qu'il eſt impoſſible de juger de toutes ces perceptions; il faut néceſſaire-

ſairement ſuſpendre notre jugement à l'égard des objets extérieurs.

Si les Animaux, que l'on dit être privez de Raiſon, en ſont privez effectivement.

PAr ſurcroit de droit, nous ajouterons ici une comparaiſon des Animaux, que l'on dit être privez de Raiſon, avec les Homes; ce que nous ferons par raport à l'imagination, ou à l'intelligence : & après avoir raporté, come nous avons fait, des raiſons ſolides & ſérieuſes, nous en ajouterons encore quelques autres d'une autre eſpéce, qui ſeront propres à rabatre l'enflure & la vanité des Dogmatiques. Ceux de notre Secte ont acoutumé de comparer ſimplement tous les Animaus avec l'Home : mais les Dogmatiques, voulant ſubtiliſer, nient que la comparaiſon ſoit égale. Ainſi nous, pour avoir un plus ample ſujet de nous moquer d'eux, nous ne parlerons que d'un ſeul Animal, qui eſt le Chien, qui ſemble tout à fait mépriſable; & par cette ſeule comparaiſon, nous trouverons que les Animaux, dont nous parlons ici, ne nous ſont point inférieurs, s'il s'agit de doner du poids & de l'autorité à leurs perceptions, ou à leur intelligence. Or tous les Dogmatiques avouent unanimement que le Chien a les Sens meilleurs que nous.

Il a l'odorat plus fin & plus pénétrant, puiſqu'il s'en ſert pour chercher à la chaſſe les Bêtes qu'il ne voit pas ; & il les aperçoit auſſi des yeux plus vite que nous ne pourions le faire : il a auſſi l'ouye fort fine. Mais venons à ſa Raiſon intérieure, & aux marques qu'il en done au dehors ; & examinons premiérement ſa Raiſon intérieure. De l'aveu même des Stoïciens Dogmatiques, qui nous ſont plus opoſez que tous les autres, cette Raiſon conſiſte à choiſir les choſes qui ſont conformes à la Nature, & à fuir celles qui lui ſont contraires : elle conſiſte de plus à conaître les Arts qui contribuent à cela : elle conſiſte enfin à aquérir les Vertus convenables à la Nature, qui ſervent à régler les paſſions. Or le Chien (qui eſt l'Animal que nous avons pris pour exemple) choiſit les choſes qui lui ſont avantageuſes, & fuit celles qui lui ſont nuiſibles ; cherchant tout ce qui eſt propre à ſa nouriture, & s'en abſtenant dès qu'on le menace du fouet. Il a de plus un Art qui lui fait trouver ce qui lui eſt avantageux, qui eſt l'Art de la chaſſe. D'ailleurs, il a quelques Vertus : par exemple, il a de la Juſtice ; car cette Vertu conſiſtant à rendre à chacun ce dont il eſt digne, le Chien fait voir qu'il la poſſéde, careſſant les gens de la maiſon, & particuliérement ceux qui lui font du bien, & défendant ſes Maitres

tres contre leurs ennemis, & contre ceux qui leur font du tort. Que s'il a cette Vertu ; come une Vertu eſt inſéparable des autres, ſelon les Stoïciens, il poſſéde donc auſſi toutes les autres, dont pluſieurs Homes manquent, ſelon la penſée des Sages. Nous voyons encore que le Chien a du courage pour repouſſer les injures ; nous voyons qu'il a de la prudence, come le témoigne Homére, qui raporte qu' Uliſſe, n'ayant été reconu par aucun de ſes domeſtiques, le fut ſeulement par ſon Chien Argus ; ce Chien n'ayant point été trompé ni par le changement qui étoit arivé dans la perſone de ſon Maitre, & n'ayant point perdu l'idée qu'il avoit de lui ; en quoi il ſurpaſſa des Homes mêmes. Le Chien, ſelon Criſippe (qui parait favoriſer le moins les Animaux privez de Raiſon) n'ignore pas l'Art célébre de la Dialectique. Car ce Filoſofe dit que, quand un Chien eſt arivé en quelque endroit où aboutiſſent trois chemins, alors il ſe ſert du dernier des 5. argumens, que les Stoïciens apellent indémontrables : lorſque de ces trois chemins il en a examiné deux, par où il juge que la Bête n'a pas paſſé, alors ſans rien examiner davantage, il ſe jéte dans le troiſiéme. Cet ancien Filoſofe prétend que cela vaut autant que ſi le Chien raiſonoit de cette maniére. La Bête a paſſé ou par ce chemin-ci, ou par celui-là,

ou par cet autre : or elle n'a paſſé ni par ce chemin-ci, ni par celui-là ; donc elle a paſſé par cet autre.

Ajoutons encore qu'il conait quelles ſont ſes incomoditez & qu'il ſait y remédier. Si une échardé lui eſt entrée dans la patte, il tâche de l'aracher auſſitot en ſe frotant la patte contre terre, & en ſe ſervant de ſes dents ; & s'il a par hazard quelque ulcére, come s'il conaiſſoit que les playes, qui ſont ſales, ſe guériſſent dificilement, & qu'elles ſe guériſſent aiſément ſi on les tient propres, il eſſuye doucement le pus qui en ſort : il obſerve encore fort bien le précepte d'Hipocrate, qui dit que le reméde du pié eſt le repos ; car, come s'il ſavoit cela, quand il a quelque bleſſure à la patte, il la tient élevée, & empêche, tant qu'il peut, qu'elle ne s'agite. S'il ſe ſent incomodé de quelques humeurs, il mange du *gramen*, & ſe purgeant par ce moyen, il recouvre ſa ſanté.

Nous avons fait voir que le Chien (que nous avions pris pour exemple) recherche ce qui lui eſt utile, fuit ce qui l'incomode, poſſéde l'Art de ſe procurer quelques biens, ſait conaitre ſes maus, & y aporter les remédes propres à les ſoulager, & ne manque pas de Vertu : toutes choſes dans leſquelles conſiſte la perfection de la Raiſon, ou du diſcours intérieur. Il eſt donc évident qu'eu égard à ce

ce diſcours intérieur, le Chien peut paſſer, avec juſtice, pour un Animal à qui il ne manque rien. Et c'eſt peut-être cette perſuaſion, qui a fait que quelques Filoſofes (a) ſe ſont diſtinguez en prenant leur nom de celui de cet Animal. Il n'eſt pas néceſſaire maintenant de parler de la Faculté qu'il a d'exprimer ſa penſée au dehors, & que l'on peut apeler ſon diſcours extérieur, ou ſa parole: puiſque même quelques Filoſofes (b) Dogmatiques, ont rejeté la parole, come étant contraire à l'aquiſition de la Vertu; ce qui feſoit qu'ils gardoient le ſilence tout le tems qu'ils ſe ſoumettoient à l'inſtruction. En effet ſupoſons qu'un Home ſoit muet; perſone ne dira pour cela qu'il ſoit privé de Raiſon, come les Brutes Mais laiſſons ces choſes. Ne voyons nous pas que les Animaux brutes proférent quelques paroles humaines, come les Pies & quelques autres Animaux. Paſſons encore cela ſous ſilence, & venons au fait. Encore que nous n'entendions pas, & que nous ne pénétrions pas le langage des Animaus, il n'y a pas d'abſurdité à dire qu'ils diſcourent entr'eux; mais que nous ne com-

(a) Ce ſont les Filoſofes Ciniques: ce nom eſt tiré d'un mot Grec, qui ſignifie, Chien.

(b) Les Pitagoriciens. Les Eléves de ces Filoſofes étoient obligez de garder le ſilence pendant cinq ans, ſi je ne me trompe.

prenons pas ce qu'ils diſent. Il en eſt à peu près come quand nous entendons parler des Etrangers, dont nous ne concevons point le langage, ne remarquant en eux qu'une vois uniforme, & non diſtinguée par aucune variété de prononciation.

Mais quoi! Nous entendons que les Chiens ont une certaine voix quand ils pourſuivent quelcun, une autre quand ils hurlent, une autre quand on les bat, & encore une autre quand ils careſſent. Enfin pour finir, ſi l'on veut conſidérer ici les choſes atentivement, on trouvera qu'il y a une grande diverſité de voix, non ſeulement dans cet Animal, mais encore dans pluſieurs autres, ſelon la diverſité des circonſtances. Voilà les raiſons qui peuvent faire conclure que les Animaux, que l'on dit être privez de Raiſon, ne ſont pas privez de toute Faculté d'énoncer leurs penſées & leurs perceptions. Si donc les Animaus ont les Sens auſſi parfaits, que les Homes: s'ils ont une Raiſon & un diſcours intérieur, come les Homes: & s'ils ont outre cela par ſurcroit une ſorte de Faculté de s'énoncer, & d'exprimer leurs perceptions au dehors: on poura autant les en croire que nous, à l'égard de choſes qui dépendent de la penſée ou de la perception paſſive des objets.

Ce que j'ai fait voir à l'égard du Chien,

je

je pourois de même le démontrer à l'égard des autres Animaux. Car qui peut nier, que les Oiſeaux n'ayent beaucoup d'adreſſe, & qu'ils n'ayent une eſpéce d'énonciation; conaiſſant les choſes préſentes & les choſes à venir, & prédiſant c es derniére, à ceux qui peuvent entendre le langage des Oiſeaux; ce qu'ils font en pluſieurs maniéres, mais ſurtout par leur voix. Cependant, pour le répéter encore, je n'ai uſé de cette comparaiſon des Animaus avec les Homes que par une ſurabondance ſuperflue, pour ainſi dire; puiſque j'avois aſſez fait voir auparavant, ce me ſemble, que nous ne pouvons pas préférer nos penſées ou nos perceptions, à celles des autres Animaux, que l'on dit être privez de Raiſon. Or ſi ces Animaux ne ſont pas moins dignes d'être crus que nous, dans le diſcernement des perceptions: & ſi ces perceptions ſont diférentes, ſelon la variété qui ſe trouve entre les Animaux; je pourai bien dire qu'un objet me parait d'une certaine maniére: mais s'il s'agit de déterminer quel il eſt en lui même; je ſerai obligé de ſuſpendre mon jugement là deſſus.

Du ſecond moyen de l'Epoque.

J'ai dit que le ſecond moyen de l'*Epoque* ſe prend de la diverſité des Homes. Car quand nous acorderions qu'il faut plutot s'en tenir au jugement des Homes, qu'à celui des Animaux deſtituez de Raiſon, come étant le plus certain ; nous trouverons toujours que la ſeule diférence qui eſt entre les Homes, donera lieu à l'*Epoque*. Nous ſomes compoſez de deux choſes, d'un corps & d'une ame : mais à l'égard de ces deux choſes, nous ſomes diférens les uns des autres. Du côté du corps, nous ſomes diférens par la figure ou la conformation, & par le tempérament : par la figure ; car le corps d'un Scite eſt tout autrement fait que celui d'un Indien. Or la diférence des humeurs, qui prédominent, eſt cauſe de cette diverſité, à ce que l'on prétend. Ainſi, come de certaines humeurs prévalent dans les uns, & d'autres dans les autres : cela produit auſſi des diverſitez dans les perceptions des uns & des autres ; come nous l'avons dit, en expliquant le premier moyen de l'*Epoque* : & cela fait qu'il y a une grande diférence entr'eux, ſoit dans l'inclination, ſoit dans l'averſion qu'ils ont pour certaines choſes

choſes extérieures. En effet les Indiens ſe plaiſent à de certaines choſes, & ceux de notre Pays à d'autres. Or de ce qu'ils ſe plaiſent à diverſes choſes, il eſt évident qu'ils reçoivent des objets, des idées ou des perceptions toutes diférentes.

Nous ſomes encore diférens les uns des autres par nos tempéramens particuliers; quelques uns digérant plus facilement de la chair de Bœuf que des petits Poiſſons; & quelques uns étant tourmentez d'un dégorgement de bile, dès qu'ils ont bu du vin de Lesbos. On dit qu'il y avoit une vieille Femme d'Aténes, qui buvoit trente drachmes (c'eſt-à-dire, 3. onces & trois quarts d'once) de cigue, ſans en ſoufrir aucun mal. Et le fameux Liſis (a) avaloit quatre drachmes d'opium (c'eſt une demie once) ſans en être incomodé. Et Demofon (qui avoit ſoin de la table d'Alexandre) avoit froid au ſoleil ou dans le bain chaud, & avoit chaud à l'ombre. Aténagoras Argien ne ſentoit aucune douleur de la picure des Scorpions & des Araignées. Les Peuples, que l'on apelle Pſylles, ne ſoufrent aucun mal dangereux de la morſure des Ser-

[a] Il y a lieu de croire que ce Liſis étoit un Filoſofe Pitagoricien. Monſ. Bayle en parle dans ſes lettres pag. 11. Voyez Moréri.

Serpens & des Aſpics. Et les Tentirites, Peuples d'Egipte, ne ſont jamais bleſſez ni ataquez par les Crocodiles, quoiqu'ils en ſoyent environez, pour ainſi dire, de tous côtez. Les Etiopiens, qui demeurent à l'opoſite de Meroé le long du fleuve Hidaſpe, mangent des Scorpions & des Serpens, & d'autres ſortes d'Animaux ſemblables, ſans danger. Il y avoit un certain Home nomé Rufin, à Calcide, ſur qui l'ellébore ne feſoit aucun effet; cet Home là après en avoir bu, ni ne vomiſſoit, ni ne ſe ſentoit purgé en aucune maniére. S'il arivoit à Criſermus Erofillus de manger du poivre, il étoit en danger de ſoufrir de grands maux de cœur. Et un certain Chirurgien, nomé Soterichus, dès qu'il ſentoit la fumée d'un Poiſſon que l'on apelle Silurus, ſe ſentoit auſſitot ataqué d'un épanchement de bile. Un Home d'Argos, nomé Andron, étoit ſi peu ſujet à la ſoif, qu'il parcouroit les pays arides de la Libie, ſans avoir beſoin de boire. L'Empereur Tibére voyoit dans les ténébres. Ariſtote fait mention d'un certain Home de Taſſos, qui croyoit toujours voir devant lui la figure d'un Home.

Maintenant ſi la diverſité des Homes, eu égard au corps, eſt ſi grande, come nous venons de le faire voir, en nous contentant de

de raporter quelques unes des choſes que l'on trouve en grand nombre chez les Dogmatiques; il faut que les Homes ſoyent de même diférens entr'eux par raport à leur eſprit. Car le corps eſt une image de l'ame, come l'enſeigne l'Art de la Fiſionomie. Mais une preuve de la diférence preſque infinie, qui ſe trouve entre les eſprits des Homes, c'eſt la contrariéte des ſentimens des Dogmatiques en toutes choſes, & ſurtout dans la queſtion des choſes que l'on doit éviter ou rechercher.

C'eſt ce que quelques Poétes ont bien exprimé. Pindare, par exemple, dans ces paroles: L'un ſe fait un honeur de paraitre monté ſur un Cheval vif & promt à la courſe: celui là vit, ſans rien faire, dans le ſein de ſon épouze: un autre aime la mer & les voyages. Un autre Poéte parle ainſi: Tous ne ſont pas ſenſibles aux mêmes plaiſirs. Et les Tragédies ſont pleines de ces penſées: voici come l'une de ces Tragédies s'exprime: Si tous les Homes eſtimoient les mêmes choſes, come belles & convenables, il n'y auroit plus de diſputes entr'eux. Et une autre dit ces paroles: Coment ſe peut-il faire, qu'une même choſe plaiſe aux uns, & ſoit en horreur aux autres?

Or come le deſir & la fuite conſiſtent dans le plaiſir & l'averſion, & que le plaiſir & l'a-

l'averſion dépendent des Sens & des perceptions, ou des idées de l'entendement ; puisque les uns recherchent & que les autres fuyent de mêmes choſes : il eſt aiſé d'en conclure qu'ils ne ſont pas tous afectez de même par les mêmes objets ; car autrement ils deſireroient ou fuiroient tous également les mêmes choſes. Que ſi ces choſes là afectent diféremment les Homes, ſelon la diverſité qui ſe trouve entr'eux, il faut encore conclure de là que l'on doit s'arêter à l'*Epoque*, & s'empêcher de doner ſon aſſentiment ſur quoi que ce ſoit ; chacun pouvant dire, eu égard à ſa diférence particuliére, de quelle maniére un objet lui parait être, mais perſone ne pouvant décider, quelle eſt la vertu ou la qualité véritable & naturelle de cet objet.

Car enfin ou nous croirons tous les Homes, ou nous en croirons ſeulement quelques-uns. Si nous voulons les croire tous, nous entreprendrons une choſe impoſſible, & nous admettrons des contradictions : que ſi nous en croyons ſeulement quelques uns, qu'on nous diſe qui ſont ceux que nous devons croire préférablement aux autres. Un Platonicien nous dira qu'il faut s'en raporter à Platon, & un Epicurien, à Epicure ; & ainſi de ſuite : mais juſtement cette contrariété confuſe qui ſera entr' eux, nous perſuadera

ſuadera que nous devons nous en tenir à l'*Epoque*.

Ceux qui diſent, qu'il faut acorder ſon aſſentiment au plus grand nombre, raiſonent en enfans. Car perſone ne peut parcourir les ſentimens de tous les Homes, & diſcerner ce qui plait à la plupart d'entr'eux : n'étant pas impoſſible que chez des Nations, qui nous ſont inconues, certaines choſes qui ſont rares parmi nous, leur ſoyent fort comunes ; & que d'autres choſes qui arivent à la plupart de nous, ſoyent rares là : que, par exemple, pluſieurs de ces Gens là ne ſoufrent aucune douleur de la morſure des Araignées, & qu'il n'y en ait que peu qui en ſoufrent ; ce qu'il faudra dire de même des autres ſortes de tempéramens particuliers. Ainſi il faudra donc encore, eu égard à la diverſité qui ſe trouve entre les Homes, nous arêter à l'*Epoque*, & retenir notre aſſentiment.

Du troiſiéme moyen de l'Epoque.

Les Dogmatiques, ſéduits par leur amour propre, prétendent qu'on doit les préférer aux autres Homes, quand il s'agit de juger des choſes. C'eſt là une demande abſurde, s'il y en eut jamais. Car enfin ils ſont parties intéreſſées dans cette diſpute ; & quand ils ſe jugent eux mêmes dignes de décider, préfé-

préférablement aux autres, & qu'en conſéquence de cela, ils veulent juger définitivement de la vérité interne des Fénoménes; par cela qu'ils s'atribuent ce jugement, ils ſe conduiſent à l'égard de ces aparences dont il s'agit de juger, come ſi elles étoient jugées, avant même qu'ils ayent comencé à en juger.

Mais ſupoſons maintenant qu'il n'y ait qu'un ſeul Home, tel que pouroit être le Sage idéal ou imaginaire des Stoïciens. Je dis que le troiſiéme moyen de l'*Epoque* nous obligera encore à ſuſpendre notre jugement.

Ce troiſiéme moyen eſt pris de la diverſité des Sens qui eſt tout évidente. Les tableaux de platte peinture, par exemple, ſemblent aux yeus avoir quelques parties ſortantes & relevées, & d'autres enfoncées; mais au toucher, cela ne parait pas de même. Le miel parait agréable à la langue pour quelques uns, mais il leur eſt dèsagréable à voir: ainſi on ne peut pas dire ſi par lui même il eſt agréable ou dèsagréable. Il faut dire la même choſe du parfum liquide; il eſt agréable à l'odorat, & dèsagréable au gout. Tel eſt encore l'euforbe, qui incomode les yeux, mais non pas le reſte du corps: ce qui fait que nous ne pouvons pas dire, s'il eſt purement & ſimplement mauvais aux corps, ou s'il ne l'eſt pas. L'eau de pluye eſt bone pour les yeux, mais elle enroue & elle incomode

mode la trachée artére, & le poumon ; come fait auſſi l'huile, quoiqu'elle adouciſſe la peau. Outre cela la Torpille de mer, apliquée aux extrêmitez du corps, engourdit ; & ſi on l'aplique ſur quelque autre partie, elle ne fait point de mal. C'eſt pourquoi nous ne pouvons pas dire quelle eſt la nature de ces choſes là, mais ſeulement quelles elles paraiſſent à nos Sens. Nous pourions raporter encore ici pluſieurs choſes ; mais pour ne pas nous y arêter plus longtems que ne le demande le deſſein de cet ouvrage, nous dirons ſeulement que toutes les choſes ſenſibles tombent ſous nos Sens en diverſes maniéres, & cauſent en nous de diférentes perceptions. Telle eſt, par exemple, une pome qui nous parait polie, de bone odeur, douce, & d'une certaine couleur : mais nous ne ſomes pas certains, ſi elle a ces ſeules qualitez, ou ſi plutot elle n'en a qu'une ; & ſi elle ne parait avoir toutes ces qualitez diférentes, qu'acauſe que les organes de nos Sens ſe trouvent conſtituez de diférentes maniéres ; ou enfin ſi elle n'a pas plus de qualitez que celles qui nous paraiſſent, quelques unes de ces qualitez ne pouvant pas tomber ſous nos Sens.

On pouroit dire que cette pome n'a peut-être qu'une ſeule qualité, ſi l'on fait atention à ce que nous avons dit d'une ſeule & même nouriture qui ſe digére, & qui ſe dis-

distribue dans toutes les parties de nos corps; & si l'on pense à ce que nous avons dit de l'eau qui se partage dans les arbres, & du soufle des trompétes, des flutes, & d'autres instrumens semblables. Il pouroit ariver de même que la pome n'eût qu'une seule qualité, & que néanmoins nous y en remarquassions plusieurs, acause de la diversité des organes des Sens, qui nous la font apercevoir.

On pouroit dire aussi que la pome a peut-être plus de qualitez qu'il ne nous parait; & voici coment. Imaginons nous qu'un Home n'a depuis sa naissance que le toucher, l'odorat, & le gout, & qu'il est privé de l'ouye & de la vue. Cet Home là croira qu'il n'y a rien qui puisse être aperçu par la vue & par l'ouye, & qu'il n'y a que les trois sortes de qualitez qu'il aperçoit par ses trois Sens. Il peut donc ariver que come nous n'avons que cinq Sens, nous n'apercevons de plusieurs qualitez qui sont réellement dans la pome, que celles que nos Sens nous permettent d'y apercevoir; & que plusieurs autres qualitez de cette pome pouroient tomber sous d'autres organes des Sens, que nous n'avons pas : ce qui est cause que nous n'apercevons pas ces choses, qui seroient sensibles par le moyen de ces organes.

Mais

Mais la Nature (dira quelcun) a proportioné les Sens aux choſes ſenſibles. De quelle Nature entend-on parler, lorſque les Dogmatiques diſputent encore avec force ſur ce que c'eſt que la Nature, ſans avoir pu liquider cette afaire juſqu' aprésent ? Si quelcun veut décider cette queſtion, *ce que c'eſt que la Nature*, & que ce quelcun ſoit un ignorant ; les Dogmatiques eux mêmes le croiront indigne de toute croyance ; &, s'il eſt Filoſofe, il ſera une des parties diſcordantes, & bien loin d'être juge, il faudra examiner ſon opinion & en juger.

Diſons donc que s'il n'y a point d'abſurdité à dire que les qualitez diférentes que nous croyons apercevoir dans une pome, y ſont effectivement, & pluſieurs autres encore avec celles là ; ou bien à dire au contraire, que ces qualitez mêmes, qui tombent ſous nos Sens n'exiſtent point au dehors ; nous ne ſaurons pas certainement quelle eſt cette pome, & nous raiſonerons de la même maniére à l'égard de toutes les choſes ſenſibles. Or ſi les objets extérieurs ſont incompréhenſibles aux Sens, l'entendement ne poura pas non plus les comprendre : & par cette raiſon encore nous conclurons, que nous devons nous arêter à l'*Epoque*, & ſuſpendre notre jugement à l'égard des objets extérieurs.

Du quatriéme moyen de l'Epoque.

Pour nous convaincre toujours plus que nous devons nous arêter à l'*Epoque*, ſoit en parcourant un chacun de nos Sens, ſoit en feſant abſtraction de leur diverſité, nous nous ſervons d'un quatriéme moyen d'*Epoque* que nous déduiſons des circonſtances ; par lequel terme nous entendons les habitudes, les diſpoſitions, & les conditions diférentes. Ce moyen conſiſte à conſidérer quelles ſont les ſenſations & les perceptions d'une perſone, conformes ou non conformes à ſa nature, dans la veille ou dans le ſomeil, dans de diférens âges de la vie, dans le mouvement ou dans le repos, dans la haine ou dans l'amour, quand elle a faim ou quand elle eſt raſſaſiée, quand elle eſt yvre ou quand elle n'a pas bu, quand elle a de certaines diſpoſitions ou habitudes, quand elle a de la confiance ou de la crainte, quand elle eſt dans la triſteſſe ou dans la joye.

Par exemple, ſelon que nous nous trouvons dans un état conforme ou non conforme à notre nature, les objets ſe font ſentir à nous de diférentes maniéres. Les Frénétiques, par exemple, & ceux qui ſe croyent inſpirez par quelque Divinité, s'imaginent entendre des Eſprits : aulieu que nous, nous ne nous aper-

apercevons de rien. Ces mêmes Entouſiaſtes diſent qu'ils ſentent ſouvent une odeur come de ſtirax ou d'encens ou de quelque autre ſorte : pendant que nous ne ſentons point ces choſes & que nous n'avons aucune perception de pluſieurs autres choſes qu'ils croyent apercevoir. De l'eau, qui nous parait tiéde, ſemble être bouillante, quand on la verſe ſur quelques parties du corps qui ſont enflamées. Une étofe qui parait de couleur de ſang à ceux qui ont un épanchement de ſang dans les yeux, ne nous parait point de même. Et le miel qui nous parait doux, parait amer à ceux qui ont la jauniſſe.

Que ſi l'on nous objecte que le mélange de certaines humeurs, dans ceux qui ne ſont point dans leur état naturel, leur font avoir en la préſence des objets, des perceptions qui ne ſont point conformes à la nature de ces objets; nous répondrons, que ceux qui ſont en ſanté, ayant auſſi des mélanges d'humeurs, ces humeurs de même peuvent être cauſe, que les objets extérieurs, qui ſont peut-être de leur nature tels qu'ils paraiſſent à ceux qui ne ſont pas dans leur état naturel, paraiſſent d'une maniére toute diférente à ceux qui ſont en ſanté. C'eſt une ſotiſe d'atribuer à ces humeurs là, la puiſſance de changer les objets & de la refuſer à celles-ci. Car, come ceux qui ſe portent bien, ſont dans un état con-

ſorme à la nature de ceux qui ſont en ſanté, & dans un état contraire à la nature de ceux qui ſont malades ; ainſi ceux qui ſont malades, ſont dans un état contraire à la nature de ceux qui ſe portent bien, & dans un état conforme à ceux qui ſont malades : d'où il ſuit, qu'on leur doit ajouter foi, eu égard à l'état naturel où ils ſe trouvent.

Le ſomeil & la veille diverſifient encore nos perceptions ou nos imaginations. Nous n'avons point les mêmes viſions ou conceptions en ſonge come en veillant, ni en veillant come en ſonge. Ainſi on ne peut pas dire que ces objets, que nous apercevons en ſonge ou en veillant, exiſtent ſimplement & abſolument, mais ſeulement par raport au ſonge ou à la veille. Il y a donc quelque aparence, que nous voyons en ſonge des choſes, qui n'exiſtent point, quand nous veillons ; quoique d'ailleurs & abſolument parlant, on ne puiſſe pas dire qu'elles ne ſoyent pas exiſtantes, puiſqu'elles exiſtent en ſonge. Tout come on dit que les choſes qui nous paraiſſent exiſter, quand nous veillons, exiſtent réellement, quoiqu'elles n'exiſtent pas en ſonge.

Les diférens âges de la vie diverſifient encore beaucoup les perceptions des Sens, & les idées. Un air qui parait froid à des Vieillards, parait dous & tempéré à ceux qui ſont dans la fleur de l'âge : & une même couleur,

leur, qui parait pâle & délavée à des vieilles perſones, parait plus foncée & plus vive à ceux qui ſont plus jeunes. Il faut dire la même choſe d'une même voix, qui parait ſourde ou baſſe aux uns, & ſonore ou haute aux autres. Les diférens âges cauſent des deſirs & des averſions diférentes dans les perſones. Les Enfans aiment les bales de jeu de paume, & les toupies ; mais les Homes faits, aiment mieux d'autres choſes ; & les Vieillards encore d'autres. Toutes ces choſes font voir, que les objets font naitre des idées & des perceptions toutes diférentes, ſuivant les diférens âges.

Le mouvement & le repos nous font paraitre les choſes ſous des idées diférentes. Les objets, qui nous paraiſſent ſans mouvement, lorſque nous ſomes en repos en terre ferme, nous paraiſſent marcher & ſe mouvoir, ſi nous paſſons par devant dans un bateau.

L'amour & la haine diverſifient encore les idées. Les uns ont une ſouveraine averſion pour la chair de cochon, & d'autres en mangent avec plaiſir. Une belle perſone paraitra quelquefois laide, ſi elle devient odieuſe, ſans qu'on puiſſe dire qu'elle ait perdu rien de ſa beauté. Liſez ces paroles que Ménandre met dans la bouche d'un de ſes perſonages : O que le viſage de cet Home, auparavant ſi beau, eſt changé depuis qu'il s'eſt

rendu odieux par ſa mauvaiſe conduite! Il eſt laid come une bête ; tant il eſt vrai de dire, que d'être honêtes gens, cela contribue à nous rendre beaus. Et nous voyons pluſieurs Homes qui s'imaginent que leurs maitreſſes ſont les plus belles du monde, quoiqu'elles ne ſoyent rien moins que belles. Si l'on a faim, on juge tout autrement des choſes, que ſi l'on eſt raſſaſié : ceux qui ſont afamez, trouveront agréable une nouriture, qui paraitra dèſagréable à ceux qui ſont raſſaſiez. A être ivre, ou n'avoir point bu, cela varie les idées : un Home à jeun déteſtera, come des infamies, des choſes dont il n'aura point de honte, s'il eſt ivre.

Les diſpoſitions précédentes contribuent à diverſifier nos perceptions. Un même vin paraitra aigre à ceux qui ont mangé un peu auparavant des dattes ou des figues ſéches ; & paraitra agréable à ceux qui auront mangé du poivre ou des noix. L'apartement tiéde d'un bain échaufe ceux qui y entrent de dehors, & refroidit ceux qui y entrent au ſortir de l'apartement chaud du bain.

La confiance & la crainte donent des idées diférentes des choſes. Ce qui paraitra effrayant & formidable à un Home craintif, ne le paraitra pas à un Home hardi.

Il faut dire la même choſe de la triſteſſe & de la joye. Les mêmes choſes ſeront inquié-

quiétantes & fâcheuſes à des Perſones ſaiſies de triſteſſe ; & ſeront réjouiſſantes à ceux qui ſont dans la joye.

Puis donc qu'il y a une ſi grande diférence & une ſi grande contrariété dans les diſpoſitions & dans les circonſtances, où l'on ſe trouve, & que les Homes ſont tantot dans un certain état & tantot dans un autre ; on poura peut-être dire aſſez facilement coment un objet eſt aperçu d'un chacun : mais il ne ſera pas également facile de prononcer, quel peut être réellement cet objet.

Il eſt impoſſible d'établir aucun jugement certain, dans une ſi grande contrariété de circonſtances ; ſoit que celui qui voudra juger des choſes, ſoit dans quelcune de ces diſpoſitions que nous avons dites ; ſoit qu'il ne ſoit dans aucune abſolument. Mais dire qu'il ne ſoit dans aucune de ces circonſtances ; dire qu'il ne ſoit ni bien portant ni malade, ni en mouvement ni en repos, ni dans aucun âge de la vie, & qu'en un mot il n'ait aucune des autres afections ou diſpoſitions ; c'eſt une abſurdité. Que s'il ſuit quelque diſpoſition où il ſe rencontre, pour juger des choſes qui lui paraiſſent d'une telle maniére ; il eſt lui même une partie diſcordante, & il eſt du nombre des choſes dont on diſpute. Outre cela il ne peut pas être un juge irréprochable à l'égard des objets extérieurs, perverti ou

corompu qu'il eſt par ſes afections ou par ſes diſpoſitions. Car celui qui veille ne peut pas comparer les perceptions de ceux qui dorment avec celles de ceux qui veillent: & un Home qui ſe porte bien, ne peut pas comparer les perceptions des malades & de ceux qui ſont en ſanté. La raiſon de cela eſt que nous donons plutot notre aſſentiment aux choſes, qui ſont préſentes & qui nous touchent actuellement, qu'à celles qui ne ſont pas préſentes: ce qui nous rend incapables de juger des choſes ſans prévention.

Voici encore coment nous prouverons, qu'il n'eſt pas poſſible de diſcerner la vérité, parmi tant d'aparences contraires. Supoſons qu'un Home préfére une idée à une autre idée, ou une aparence à une autre aparence, ou une certaine diſpoſition à une autre; ou il le fera ſans diſcernement & ſans démonſtration, ou il le fera avec diſcernement & avec démonſtration. Sans diſcernement & ſans démonſtration, cela ne ſe peut; on ne le croira pas: avec diſcernement & démonſtration, cela ne ſe peut pas non plus. Car s'il veut juger des aparences avec diſcernement, il faudra qu'il en juge par un certain *Criterium*, par une certaine régle de vérité, & de fauſſeté. Mais à l'égard de ce *Criterium*, il faudra qu'il diſe ou qu'il eſt faus, ou qu'il eſt vrai: s'il eſt faus, il ne ſervira à rien;

à rien ; & s'il dit qu'il eſt vrai, ou il le dira ſans démonſtration, ou il le dira avec démonſtration. S'il le dit ſans démonſtration, il ne méritera pas qu'on le croye : que s'il le dit avec démonſtration, il faudra néceſſairement que cette démonſtration ſoit véritable ; autrement elle ne méritera aucune croyance. Il faudra donc qu'il diſe que la demonſtration, qui ſert de confirmation à ſon *Criterium*, eſt vraye. Mais a-t-il jugé cela avec diſcernement, ou ſans diſcernement ? S'il l'a jugé ſans diſcernement, on ne le croira pas : & s'il la jugé avec diſcernement, il faudra qu'il diſe qu'il s'eſt ſervi d'un *Criterium*, d'une régle de vérité dans ce jugement. *Criterium*, dont nous demanderons encore la démonſtration, & enſuite le *Criterium* de la démonſtration : car la démonſtration a toujours beſoin d'un *Criterium*, pour la confirmer ; & le *Criterium* a beſoin d'une démonſtration, qui faſſe voir qu'il eſt vrai : tellement que ni la démonſtration ne peut pas être vraye, qu'en vertu d'un *Criterium* vrai ; & le *Criterium* ne peut être vrai, qu'en vertu d'une démonſtration vraye. Ainſi, quand on veut prouver la vérité de la démonſtration, par la vérité du *Criterium*, & la vérité du *Criterium* par la vérité de la démonſtration ; on tombe dans un cercle ſofiſtique, ou dans ce que nous apelons le *Dialléle*, qui eſt une

maniére vicieuſe de prouver réciproquement deux choſes, également conteſtées, l'une par l'autre. D'où nous concluons qu'elles restent toutes deux incertaines: Car on ne poura croire ni l'une, ni l'autre, tant que l'une & l'autre étant incertaine, on ne poura néanmoins les prouver que l'une par l'autre.

Si donc ni ſans démonſtration & ſans *Criterium*, ni avec l'un & l'autre, on ne peut pas préférer une aparence à une autre; on ne poura pas par conſéquent diſcerner la vérité, parmi les perceptions qui nous viennent des afections, des diſpoſitions, & des circonſtances diférentes. D'où nous concluons, par ce quatriéme moyen, que nous devons ſuſpendre notre jugement, à l'égard de la nature des objets extérieurs.

Du cinquiéme Moyen de l'Epoque.

Le cinquiéme moyen ſe prend des ſituations, des diſtances, & des lieux. Car ſelon que ces choſes ſont diférentes, les mêmes choſes paraiſſent diverſement. Un même portique, ſi l'on le regarde par une des extrêmitez de ſa longueur, parait aler toujours en diminuant; mais ſi on le regarde par ſon milieu, il parait égal par tout. Et un vaiſſeau vu de loin, parait petit & ſans mouvement; & de près il parait grand, & en mou-

mouvement. Et une même tour vue de loin parait ronde, & de près quarée. Voilà pour les diſtances.

A l'égard des lieux. La lumiére d'une lampe parait obſcure au Soleil, & brillante dans les ténébres. Une rame parait rompue dans l'eau & droite dehors. Un œuf eſt mou dans le corps de l'oiſeau, & dur dehors. La pierre de Linx eſt humide dans le Linx, & dure dans l'air. Le corail eſt mou dans la mer, & dur dans l'air. Une même voix parait autre dans une trompéte, autre dans des flutes, & autre dans l'air tout ſimplement.

A l'égard des poſitions. Une image de platte peinture, vue preſque tout à fait de côté, enſorte que l'œil ne ſoit preſque point élevé au deſſus du tableau, parait unie: mais ſi l'œil eſt plus élevé, ſi le tableau eſt aſſez incliné, ou vis à vis de l'œil, l'image parait avoir des éminences & des enfoncemens. Les cous des pigeons paraiſſent être de diverſes couleurs, ſelon qu'ils ſe tournent diféremment.

Or, come toutes les choſes qui s'aperçoivent par quelque Sens, ſont aperçues depuis quelque diſtance, dans quelque lieu, & dans quelque poſition, (toutes choſes, qui, chacune à part, cauſent une grande diférence dans les perceptions ou dans les

idées, come nous l'avons dit ;) nous ſerons obligez par ces raiſons là de nous arêter à l'*Epoque*. Car une Perſone, qui voudra préférer quelques unes de ces aparences aux autres, entreprendra l'impoſſible. La raiſon de cela eſt que, s'il prononce ſimplement & ſans démonſtration, il ne méritera pas qu'on le croye : que s'il veut ſe ſervir d'une démonſtration, & qu'il diſe que ſa démonſtration eſt fauſſe, il ſe contredira lui même : que s'il dit qu'elle eſt vraye, il faudra qu'il aporte une démonſtration pour prouver cela : & puis il faudra qu'il done une démonſtration de ſa démonſtration pour prouver qu'elle eſt vraye, & ainſi à l'infini. Or il eſt impoſſible d'aporter un nombre infini de démonſtrations ; c'eſt pourquoi il ne poura jamais préférer une aparence à une autre, (pour dire que l'une ſoit plus vraye que l'autre) non pas même en ſe ſervant de démonſtration. Que ſi on ne peut pas ni avec démonſtration, ni ſans démonſtration, diſcerner la vérité de ces aparences & de ces perceptions, dont j'ai parlé ; il s'enſuit qu'il faut ſuſpendre ſon jugement : parceque nous pouvons peut-être bien dire, coment une choſe nous parait, par raport à une certaine poſition, ou à une certaine diſtance, ou dans un certain lieu ; mais que nous ne pouvons pas prononcer quelle elle eſt, par raport à ſa

à ſa nature, à cauſe de ce que nous avons dit ci-deſſus.

Du ſiziéme Moyen de l'Epoque.

Le ſiziéme moyen ſe prend des mélanges. D'où nous inférons que, come aucun objet ne tombe par lui même ſeul ſous nos Sens, mais toujours avec quelque choſe, nous pouvons peut-être dire quel eſt ce mélange, ou ce compoſé, tant de l'objet extérieur, que de ce avec quoi il eſt aperçu; mais que nous ne pouvons pas dire quel eſt cet objet extérieur par lui ſeul, c'eſt-à-dire, pur & ſans mélange. Or il eſt évident, autant que j'en puis juger, que rien de tout ce qui eſt au dehors de nous, ne tombe ſous nos Sens, tout ſeul & tout pur, mais toujours avec quelque autre choſe: d'où il arive qu'il eſt aperçu & ſenti diverſement par ceux qui le conſidérent. La couleur de notre viſage, par exemple, parait autre quand il fait chaud que quand il fait froid: ainſi nous ne pouvons pas dire quelle elle eſt purement & ſimplement, mais ſeulement quelle elle nous parait avec le chaud ou avec le froid. C'eſt ainſi qu'une même voix parait autre dans un air ſubtil, & autre dans un air épais: que les parfums ſe font ſentir plus vivement dans les apartemens chauds

d'un bain, & au Soleil, que dans un air froid; & qu'un même corps eſt léger dans l'eau, & peſant dans l'air.

Mais laiſſons là ces mélanges extérieurs. Nos yeus ont en eux mêmes des tuniques & des humeurs: ainſi, come nous ne pouvons pas voir les objets extérieurs ſans le mélange de ces choſes qui ſont dans nos yeux, nous ne pouvons pas non plus les apercevoir purement & exactement, & jamais nous ne les apercevons qu'avec quelque mélange. C'eſt là la raiſon pour quoi toutes choſes paraiſſent pâles, & d'une couleur morte à ceux qui ont la jauniſſe; & d'une couleur de ſang à ceux qui ont un épanchement de ſang dans les yeus. Il faut raiſoner de même à l'égard de la voix. Come elle parait tout autre dans des lieux ſpacieus & droits, que dans des lieus étroits & pleins de détours, & qu'elle parait autre dans un air trouble & autre dans un air pur; il eſt vraiſemblable que nous n'apercevons pas la voix purement & ſans mélange: car les oreilles ont des trous étroits & obliques, & elles ſont troubles & remplies d'ordures qui viennent des parties voiſines de la tête. Tout de même dans nos narines, & dans l'organe du gout, il y a toujours quelques matiéres avec leſquelles nous apercevons les objets du gout & de l'odorat; deſorte que ces perceptions ne ſont jamais celles qui nous viennent de l'objet tout pur.

Ainſi

Ainſi, acauſe de ces mélanges, les Sens ne reçoivent point exactement les qualitez des objets extérieurs, & l'entendement ne peut point non plus apercevoir quels ils ſont purement & ſimplement : parceque les Sens, qui lui ſervent de guides, ſe trompent; outre que peut-être lui même il mêle certaines choſes, qui lui ſont propres, aux perceptions, qui lui viennent des Sens. Car nous voyons que dans tous les endroits, où les Dogmatiques établiſſent le ſiége de l'ame, il y a toujours de certaines humeurs, ſoit autour du cerveau, ſoit autour du cœur, ſoit autour de quelque autre partie que ce ſoit de l'Animal, où vous voudrez poſer le ſiége de l'ame. Voilà donc encore un moyen par lequel nous voyons que, n'ayant rien à dire de certain ſur la nature des objets extérieurs, nous ſomes obligez de ſuſpendre notre jugement.

Du ſettiéme Moyen de l'Epoque.

Nous avons dit que le ſettiéme moyen eſt pris des quantitez & des conſtitutions des objets, c'eſt-à-dire, de leurs compoſitions. Il eſt évident que ce moyen nous oblige encore à ſuſpendre nos jugemens touchant la nature des choſes. Par exemple, les raclures de corne de Chévre paraiſſent blanches,

ches, quand on les considére simplement, & à part; mais dans la substance même de la corne, qu'elles composent elles paraissent noires. De même les pailles d'argent, considérées à part, paraissent noires; mais dans le tout, qu'elles composent dans la masse de l'argent, elles paraissent blanches à nos yeux. Les particules de marbre de Ténare, étant polies, paraissent blanches; mais, dans le bloc, elles paraissent être d'un verd brun. Les grains de sable, séparez les uns des autres, paraissent raboteux; mais, dans le monceau, ils paraissent mous. Si on mange de l'ellébore, réduit en poudre, il étrangle; mais il ne fait pas le même effet, si on le mange en gros morceaux. Si on boit du vin avec modération, il fortifie; si l'on en prend trop, il afoiblit le corps. La nourriture de même produit de diférens effets, & fait que l'on y découvre de diférentes facultez, selon la quantité que l'on en prend. Car si l'on fait des excès de bouche, on se perd le corps, & l'on soufre de grandes coliques bilieuses, ou des épanchemens de bile.

Nous pourons donc bien dire, à l'égard de toutes ces choses, quelle est cette petite particule de corne, & quelle est la corne qui est composée de petites particules: quelles sont les petites particules d'argent, & quel est l'argent qui est composé de ces petites particules: quelle est une petite particule de

marbre.

marbre de Ténare, & quel eſt le marbre qui eſt compoſé de ces petites particules. Tout de même dans le ſable, dans l'ellébore, dans le ſvin, dans la nouriture, nous pourons conaitre un certain raport, une certaine relation à quelque choſe ; mais non pas la nature même des choſes : acauſe de la diférence des Fénoménes, qui vient des compoſitions. Car on voit en général que les meilleures choſes deviennent nuiſibles, ſi l'on en uſe avec excès, & au delà d'une certaine quantité : & qu'au contraire celles qui ſont nuiſibles, ne font aucun mal, ſi on en prend en fort petite quantité. Ce que je dis ici, ſe confirme par ce qui s'obſerve dans l'art de la Médecine ; ſuivant lequel, ſi on fait un mélange exact des remédes ſimples, il en réſulte une compoſition utile : mais, ſi on les mêle ſelon une doze un peu moindre ou un peu plus grande, la compoſition devient très pernicieuſe & ſouvent même un poiſon, bien loin d'être utile. Ainſi cette raiſon des quantitez & des compoſitions fait que nous n'apercevons que d'une maniére obſcure, les qualitez réelles des objets extérieurs : & c'eſt avec raiſon que ce moyen nous conduit encore à l'*Epoque* ; en nous feſant voir que nous ne pouvons pas prononcer purement & ſimplement, touchant la nature d'aucun objet extérieur que ce ſoit.

Du huitiéme Moyen de l'Epoque.

Le huitiéme moyen eſt pris de la relation, ou du raport à quelque choſe ; par lequel moyen nous concluons que toutes choſes étant relatives à quelques autres, nous devons ſuſpendre notre jugement, ſur ce qu'elles ſont par elles mêmes & de leur nature. Mais il faut ſavoir qu'ici, come par tout ailleurs, nous prenons le terme *être* pour dire paraitre ; & que nous ne prétendons dire autre choſe, ſi ce n'eſt que toutes choſes paraiſſent être relatives à quelques autres : *Omnia ad aliquid.*

Une choſe peut être dite relative à deux égards : premiérement à l'égard de celui qui juge ; car un objet extérieur, & ce dont on juge, eſt vu, & parait tel ou tel relativement à quelque Etre qui en juge. En ſecond lieu une choſe eſt relative à tout ce qui acompagne la perception ou la conſidération de cette choſe : c'eſt ainſi que le côté droit eſt relatif au gauche ; (on ne peut pas penſer à l'un ſans penſer à l'autre.)

Nous avons déja vu ci-deſſus, que toutes choſes ſont relatives à quelques autres, ſavoir à celui qui en juge, parceque toutes choſes paraiſſent telles ou telles, ou à cet Animal, ou à cet Home, ou à ce Sens, & cela, ſuivant une certaine afection ou diſpoſition

ſition de la choſe jugeante. Nous avons vu encore, qu'elles ſont relatives aux choſes que l'on conſidére en même tems qu'elles; parceque chaque choſe parait, avec un certain mélange, ou d'une certaine maniére, ou dans cette compoſition, ou ſous cette quantité, ou avec cette poſition.

Mais on peut prouver encore d'une maniére plus propre & particuliére, que toutes choſes ſont relatives à quelques autres. Car je demanderai : les choſes que l'on conçoit diféremment des autres, & d'une maniére abſolue, ſont-elles diférentes ou non de celles qui ont quelque relation? Si elles n'en ſont pas diférentes, elles ſont donc auſſi relatives: & ſi elles en ſont diférentes, come tout ce qui eſt diférent, eſt relatif à ce dont on dit qu'il difére, il faudra dire que les choſes que l'on conçoit diféremment des autres & abſolument, ſont auſſi relatives.

Voici une autre preuve. De toutes les choſes, ou de tous les Etres dont on a l'idée, les unes ſont des genres ſuprêmes, ſelon les Dogmatiques, & les autres ſont des eſpéces derniéres : mais, quoique les gens & les eſpéces ſoyent des choſes toutes diférentes, elles ſont néanmoins toutes relatives.

Outre cela. De toutes les choſes, qui exiſtent,

exiſtent, les unes ſont aparentes, & les autres obſcures, à ce que diſent les mêmes Dogmatiques, qui ajoutent, que les choſes aparentes ſont ſignificatives des choſes obſcures, & que les obſcures ſont ſignifiées par les aparentes: car ils diſent que les aparences évidentes ſervent à faire conaitre les choſes obſcures. Or tant ce qui ſignifie, que ce qui eſt ſignifié, eſt relatif. Donc toutes choſes ſont relatives.

De plus. De toutes les choſes, qui exiſtent, les unes ſont ſemblables, les autres diſſemblables; les unes égales, les autres inégales. Or toutes ces choſes là marquent des relations. Donc toutes choſes ſont relatives.

Mais celui là même, qui dit que toutes choſes ne ſont pas relatives, confirme que toutes choſes ſont relatives. Car en cela qu'il nous contredit, il fait voir que cette propoſition, *toutes choſes ſont relatives*, eſt relative à nous qui la ſoutenons, & qu'elle n'eſt pas une choſe abſolue & généralement reçue.

Concluons donc, & diſons que, come nous avons fait voir que toutes choſes ont quelque relation à quelques autres; il eſt évident que nous ne pouvons pas dire ce qu'eſt une choſe purement & de ſa nature: mais ſeulement quelle elle parait, par raport à quelque choſe; ce qui nous oblige à ſuſpendre notre jugement ſur la nature des choſes.

Du

Du neuviéme Moyen de l'Epoque.

Voici come nous raiſonons à l'égard du neuviéme moyen, qui eſt pris des choſes qui paraiſſent fréquemment ou rarement. Le Soleil, diſons-nous, eſt ſans doute quelque choſe de bien plus ſurprenant à voir qu'une Cométe; mais, parceque nous le voyons ſouvent, & que nous voyons rarement une Cométe, cette étoile nous épouvante tellement, que nous nous imaginons que les Dieux nous veulent préſager par là quelque grand événement; pendant que le Soleil ne fait point cet effet ſur nous. Mais imaginons nous, que le Soleil parût rarement, ou qu'il ſe couchat rarement, & qu'après avoir éclairé tout le monde, il le laiſſat enſuite pour longtems dans les ténébres; nous trouverions là dedans de grands ſujets d'étonement. Un tremblement de terre effraye autrement ceux, qui l'aperçoivent pour la premiére fois, que ceux qui y ſont acoutumez. Quelle n'eſt pas la ſurpriſe de ceux, qui voyent la mer pour la premiére fois? Une beauté humaine, vue pour la premiére fois & ſubitement, nous émeut plus qu'une autre, que nous avons coutume de voir. On eſtime les choſes rares: mais celles, qui nous ſont familiéres, & qui viennent

nent par tout, sont vues avec indiférence. Imaginons nous, par exemple, que l'eau fût une chose rare à trouver: ne nous seroit-elle pas alors beaucoup plus précieuse que tout ce que nous estimons? Et, si on trouvoit beaucoup d'or par tout confusément par terre, come des pierres; pouvons nous croire qu'on l'estimat autant que l'on fait, & qu'on le renfermat ou qu'on le gardat aussi soigneusement?

Puis donc que des mêmes choses paraissent quelquefois précieuses & dignes d'admiration, & quelquefois toutes diférentes, acause de leur abondance ou de leur rareté; de là nous concluons que nous pourons peut-être dire, coment une chose nous parait, selon qu'elle arive fréquemment ou rarement: mais que nous ne pourons point dire nument & purement quel peut être un objet extérieur. Ainsi encore, acause de ce moyen, nous nous abstenons de juger.

Du diziéme Moyen de l'Epoque.

Le diziéme moyen apartient principalement aux choses morales, come étant pris des instituts, des coutumes, des loix, des persuasions fabuleuses, & des opinions Dogmatiques.

Un Institut, est le choix que l'on fait d'un

d'un certain genre de vie, ou de quelque ſorte de conduite pratique, que l'on prend d'une ſeule perſone, ou de pluſieurs, come, par exemple, de Diogéne ou des Lacédémoniens.

Une Loi eſt une convention écrite par les Gouverneurs de l'Etat; laquelle convention emporte avec elle une punition contre celui qui la transgreſſe.

La Coutume, eſt l'aprobation d'une choſe, fondée ſur le conſentement & la pratique comune de pluſieurs, dont la transgreſſion n'eſt point punie, come celle de la Loi. Par exemple, c'eſt une Loi de ne point commettre adultére; mais c'eſt une Coutume parmi nous, de ne pas conaitre ſa femme en public, devant le monde.

Une Perſuaſion fabuleuſe, eſt l'aprobation que l'on done à des choſes feintes, & qui n'ont jamais été; telles que ſont entr'autres choſes, les fables que l'on raconte de Saturne. Car ces choſes là ſont reçues come vrayes parmi le peuple.

Une Opinion Dogmatique, eſt l'aprobation que l'on done à quelque choſe, qui parait être apuyée ſur le raiſonement, ou ſur une démonſtration. Come, par exemple, que les premiers élémens de toutes choſes ſont des atômes indiviſibles, ou des Homoéoméries, c'eſt-à-dire, des parties ſimilaires, qui ſe distri-

tribuent diféremment pour compoſer les diférens corps; ou bien qu'ils ſont de très petits corps, ou quelques autres choſes.

Or nous opoſons chacun de ces genres là, ou avec lui même, ou avec chacun des autres. Par exemple, nous opoſons une coutume à une coûtume, en cette maniére. Quelques Peuples d'Etiopie, diſons-nous, imprimment des marques ſur les corps de leurs enfans; & non pas nous. Les Perſes croyent qu'il eſt bien ſéant de porter un habit bigaré de diverſes couleurs, & long juſqu'aux talons; & nous, nous croyons que cela eſt indécent. Les Indiens careſſent leurs femmes à la vue de tout le monde; mais pluſieurs autres Peuples trouvent cela honteux.

Nous opoſons loi à loi ainſi. Chez les Romains, celui qui renonce aux biens de ſon pére, ne paye point les dettes de ſon pére; & chez les Rhodiens il eſt obligé de les payer. Et dans la Cherſonéſe Taurique en Scitie, c'étoit une loi d'immoler les Etrangers à Diane; mais chez nous il eſt défendu de tuer un Home dans un temple.

Nous opoſons inſtitut à inſtitut, lorſque nous opoſons la maniére de vivre de Diogéne à celle d'Ariſtippe, ou l'inſtitut des Lacédémoniens à celui des Italiens.

Nous opoſons une perſuaſion fabuleuſe à une autre, come, lorſque nous diſons que quel-

quelquefois Jupiter eſt apelé dans les fables le pére des Homes & des Dieux; & que quelquefois l'Océan eſt apelé l'origine des Dieux, & Tétis leur mére, ſelon l'expreſſion de Junon dans Homére, Iliad. XIV. v. 201.

Nous opoſons les opinions Dogmatiques les unes aux autres; lorsque nous diſons que les uns définiſſent qu'il n'y a qu'un élément, & les autres qu'il y en a une infinité: que les uns croyent que l'ame eſt mortelle, & d'autres qu'elle eſt immortelle: que les uns aſſurent que la providence des Dieux dirige les événemens, & que d'autres n'admettent point de providence.

Nous opoſons la coutume aux autres chefs; dont nous avons parlé, come, par exemple, à la loi; lorſque nous diſons que c'eſt une coutume chez les Perſes d'aimer impudiquement des garçons, & que cet uſage eſt défendu par la loi chez les Romains: que chez nous l'adultére eſt défendu, mais qu'il eſt autoriſé par la coutume chez les Maſſagétes, come une choſe indiférente, ſelon le raport d'Eudoxe de Cnide dans ſon premier livre de la deſcription de la terre: que chez nous c'eſt une choſe défendue de coucher avec ſa mére, mais que cette ſorte de mariage eſt permiſe par la coutume chez les Perſes: que les Egiptiens ſe marient avec leurs ſœurs, ce qui eſt défendu par la loi chez nous.

Nous opoſons la coutume à l'inſtitut ; quand nous diſons qu'il n'y a preſque perſone qui ne ſe retire à part, pour careſſer ſa femme, & que Cratés au contraire avoit comerce avec ſa femme Hipparchie en public; & que Diogéne étant tout nud & ſans robe ſous ſon manteau, aloit ainſi devant le monde, tirant un bras & une épaule nuds dehors: aulieu que nous, nous ſuivons l'uſage ordinaire de ſe vêtir.

Nous opoſons encore la coutume à quelque perſuaſion fabuleuſe; come, par exemple, à ce que les fables diſent de Saturne, qu'il dévoroit ſes enfans ; aulieu que nous avons acoutumé d'avoir ſoin des notres. C'eſt encore notre coutume de révérer les Dieux, come étant bons, & incapables de ſoufrir aucuns maux ; mais les Poétes nous repréſentent les Dieux, come étant bleſſez quelquefois, & come étant jaloux les uns contre les autres.

Nous opoſons la coutume à une opinion Dogmatique; par exemple, la coutume que nous avons de demander des graces aux Dieux, à ce que dit Epicure que les Dieux ne prennent aucun ſoin de nous. Ariſtippe croyoit que c'étoit une choſe indiférente à une Home de s'habiller en femme ; & nos coutumes nous font regarder cela come une choſe honteuſe.

Nous

Nous opoſons un inſtitut à une loi en cette maniére; c'eſt une loi chez nous qu'il n'eſt pas permis de fraper un home libre & noble, iſſu de parens honêtes; mais les Pancratiaſtes ou les Atlétes ſe battent les uns les autres par le droit de leur inſtitut & de leur profeſſion. De même quoique l'homicide ſoit défendu, les Gladiateurs néanmoins ſe tuent les uns les autres, par le privilége de leur inſtitut.

Nous opoſons une perſuaſion fabuleuſe à un inſtitut; lorsque nous diſons que, ſi l'on en croit les fables, Hercule chez la Reine Omfale filoit la laine &, qu'il s'aſſujétiſſoit à des complaiſances ſerviles, (Homére Odyſſ. X. 423.) & feſoit des choſes, qui ne convenoient qu'à un home tout à fait efféminé; & que cependant le genre de vie qu'il menoit étoit celui d'un Home brave & généreux.

Nous opoſons un inſtitut à une opinion Dogmatique; quand nous diſons que les Atlétes embraſſent un genre de vie très laborieux, par le deſir de la gloire, laquelle ils regardent come une bone choſe: & qu'au contraire il y a pluſieurs Filoſofes, qui enſeignent que la gloire eſt une choſe vaine, & qui ne mérite aucune eſtime.

Nous opoſons une loi à une perſuaſion fabuleuſe; lorsque nous diſons que les Poé-

tes nous repréſentent les Dieux come étant des adultéres, & renverſant l'ordre & la bienſéance d'un amour naturel & légitime; & que la loi au contraire nous défend ces choſes.

Nous opoſons une loi à une opinion Dogmatique ; lorsque nous remarquons que, ſelon Criſippe, c'eſt une action indiférente de coucher avec ſa mére ou avec ſa ſœur, & que la loi défend cela.

Nous opoſons une perſuaſion fabuleuſe à une opinion Dogmatique ; en comparant ce que les Poétes diſent que Jupiter deſcend en terre, & vient coucher avec des femmes mortelles; avec ce que diſent des Filoſofes, que cela eſt impoſſible. Un Poéte dit que Jupiter (*a*) pénétré de douleur acauſe de la mort prochaine de Sarpedon, fit tomber en terre une pluye de ſang. Mais c'eſt une Doctrine des Filoſofes, que les Dieux ſont impaſſibles, & ne ſont aſſujétis à aucunes paſſions. Les Filoſofes renverſent encore la fable des Hippocentaures, en donant l'Hippocentaure, come un exemple d'une choſe qui n'exiſte pas, d'un Etre de Raiſon.

On auroit pu raporter pluſieurs autres exemples de chacune des opoſitions ci-deſſus ; mais les précédens ſufiſent pour ce diſcours

[*a*] Homére dit cela dans le livre 16. de l'Iliade.

cours abrégé. Nous obſerverons ſeulement, que ce moyen nous feſant remarquer une ſi grande diverſité dans les choſes, nous ne pouvons jamais dire quelle eſt la nature intrinſéque d'un objet; mais ſeulement quel il parait, par raport à cet inſtitut, à cette loi, à cette coutume, & à quelcun des chefs que nous avons expliquez. Ainſi ce moyen nous oblige encore à ne rien définir ſur la nature des objets extérieurs. Voilà ce que c'eſt que les dix moyens qui nous conduiſent à l'*Epoque*.

Chap. XV. *De cinq autres Moyens de l'Epoque.*

LEs nouveaux Sceptiques nous ont laiſſé encore cinq moyens d'*Epoque*: le premier eſt pris de la contrariété; le ſecond jéte le Dogmatique dans l'infini; le troiſiéme eſt tiré de la relation; la quatriéme, qu'on peut apeler hipotétique, eſt pris de quelque ſupoſition; le cinquiéme eſt le Dialléle, qui fait voir que le Dogmatique prouve ſouvent deux choſes également incertaines l'une par l'autre réciproquement. (C'eſt le cercle vicieux.)

I. Le premier moyen pris de la contrariété, eſt celui, par lequel nous trouvons quelque diverſité ou contrariété de ſentimens,

qui n'a point été encore jugée, soit dans l'usage ordinaire de la vie, soit parmi les Filosofes; acause de laquelle contrariété, ne pouvant ni aprouver rien, ni le dèsaprouver, nous nous trouvons réduits à l'*Epoque*.

II. Le scond moyen, qui jéte le Dogmatique dans le progrès à l'infini, est un moyen, suivant lequel nous disons que ce qu'on aporte pour apuyer une proposition, a besoin d'une seconde preuve, & celle-ci d'une autre, & ainsi de suite à l'infini. Tellement que come dans cette suite de preuves infinies, nous ne saurions trouver un comencement ou un principe d'assertion, l'*Epoque* se préfente tout naturellement (come une conséquence d'une incertitude si incurable.)

III. Le troisiéme, qui se prend de la relation, est le même, que nous avons expliqué ci-dessus, suivant lequel nous pouvons dire qu'un objet, nous parait tel ou tel par raport à celui qui en juge, & aux choses, qui par une suite néceſſaire entrent en consídération avec cet objet: mais nous nous abstenons de juger, quel il peut être de sa nature.

IV. Le quatriéme; qui est pris de quelque supposition, a lieu, lorsque les Dogmatiques voyant qu'on les réduit au progrès à l'infini, supoſent pour principe quelque chose, qu'ils ne prouvent point; mais qu'ils

qu'ils veulent qu'on leur acorde tout ſimplement & ſans démonſtration.

V. Le cinquiéme, qui eſt le *Dialléle* ou le *moyen alternatif*, eſt celui par lequel nous feſons voir qu'une preuve, dont on doit ſe ſervir pour prouver une choſe, qui eſt en queſtion, a beſoin elle même d'être prouvée par cette choſe qui eſt en queſtion. D'où il s'enſuit qu'aucune de ces deux choſes ne pouvant être priſe pour prouver l'autre, (parcequ'elles ſont également incertaines toutes deux) nous devons prendre le parti de l'*Epoque*. Nous ferons voir maintenant en peu de mots, que quelque queſtion que ce ſoit, ſe peut réduire à ces cinq moyens.

Quelque choſe que l'on puiſſe propoſer, eſt ou ſenſible, ou intelligible: mais, quelle quelle ſoit, il y aura toujours à l'égard de la queſtion que l'on propoſera, de la contrariété dans les opinions. Car les uns diſent qu'il n'y a que les choſes ſenſibles qui ſoyent vrayes: les autres qu'il n'y a que les choſes intelligibles qui le ſoyent: & d'autres qu'il y a quelques choſes ſenſibles, & quelques choſes intelligibles, qui ſont vrayes. Dira-t-on que cette contrariété eſt impoſſible à juger, ou qu'elle peut être jugée? Si on dit qu'elle eſt impoſſible à juger, on nous acordera que nous devons nous abs-

tenir de juger. C'eſt le premier moyen.

Si on dit qu'elle peut être jugée & décidée, nous demandons coment on poura la décider. Supoſons, par exemple, qu'il s'agit de juger d'une choſe ſenſible, qui s'aperçoit par les Sens, (pour comencer par là notre diſpute.) En jugera-t-on par une choſe ſenſible, ou par une choſe intelligible? Si on en juge par une choſe ſenſible, (come il eſt queſtion ici de choſes ſenſibles) cette choſe ſenſible aura encore beſoin d'une autre choſe pour ſa confirmation; &, ſi cette derniére choſe eſt ſenſible, il faudra la confirmer encore par une autre choſe ſenſible, & ainſi à l'infini. Voilà le ſecond moyen, qui eſt le progrès à l'infini.

Que ſi l'on juge d'une choſe ſenſible par une intelligible; come les choſes intelligibles ſont controverſées auſſi, il faudra de même juger de cette choſe intelligible. Or coment en jugera-t-on? Sera-ce par une choſe intelligible? Mais voilà *le progrès à l'infini*. Sera-ce par une choſe ſenſible? Voilà le *Dialléle*. Car on a pris l'intelligible pour juger du ſenſible; & maintenant on prend le ſenſible pour juger de l'intelligible. C'eſt le cercle vicieux ou le *Dialléle*, par lequel de deux choſes, également conteſtées, on prend la ſeconde pour la preu-

ve

ve de la premiére, & alternativement la premiére pour la preuve de la ſeconde. C'eſt là le cinquiéme moyen.

Que ſi quelcun, qui diſputera contre nous, veut ſe tirer de ces embaras, & que pour cet effet il veuille ſupoſer par conceſſion & ſans démonſtration, quelque choſe qui lui ſera utile pour une démonſtration ſuivante; il tombera dans le moyen Hipotétique, en ſe ſervant d'une ſupoſition pour ſa démonſtration; & il n'avancera pas d'un pas. Car, s'il mérite d'être cru dans des choſes qu'il ſupoſe & qu'il prend par pure conceſſion; nous mériterons auſſi qu'on nous croye, lorsque nous ſupoſerons des choſes toutes contraires à ſes ſupoſitions. Ajoutez que ſi l'on ſupoſe une choſe vraye, celui qui fait cette ſupoſition, afoiblit ce qu'il ſupoſe & le rend ſuſpect; parcequ'il ne le prouve, ni ne l'aſſûre pas, mais qu'il le ſupoſe ſeulement, & le prend par conceſſion: & que; ſi on ſupoſe faux, c'eſt un fondement ruineus à l'égard de tout ce que l'on établit deſſus.

Outre cela, ſi cette ſorte de ſupoſition a quelque efficace pour démontrer une choſe; pourquoi celui, qui s'en ſert, ne ſupoſe-t-il pas plutot la choſe même qui eſt en queſtion, & non pas une autre qui lui ſerve de moyen pour prouver celle qui eſt

en queſtion? Que s'il croit qu'il ſeroit abſurde de ſupoſer ce qui eſt en queſtion, il eſt tout de même abſurde de ſupoſer ce qui eſt encore plus général & plus étranger à ce qui eſt en queſtion. Voilà pour le quatriéme moyen.

Enfin il eſt évident que toutes les choſes ſenſibles, ſont relatives à quelque choſe: car elles ſont relatives à toutes les choſes qui ſentent. Voilà le troiſiéme moyen.

Il eſt donc clair que quelque choſe ſenſible qu'on nous propoſe, il nous ſera facile de la réduire à ces cinq moyens.

Nous raiſonons de même, s'il s'agit de juger d'une choſe intelligible. Car, ſi on nous acorde que la contrariété des opinions à l'égard de cette choſe fait qu'on n'en peut pas juger, on nous acordera que nous devons ſuſpendre notre jugement. Voilà le premier moyen. Que ſi on veut juger de cette queſtion malgré cette diſcordance, & que l'on veuille juger de l'intelligible par un intelligible, & ainſi de ſuite; voilà le progrès à l'infini. C'eſt le ſecond moyen. Que ſi on veut juger de l'intelligible par le ſenſible, ce ſera le *Dialléle*; car ce ſenſible qui eſt lui même en controverſe, & qui ne peut pas être décidé par lui même, pour éviter le progrès à l'infini, aura beſoin d'être décidé par quelque choſe d'intelligible, tout

tout come l'intelligible a beſoin d'être décidé par le ſenſible. Voilà le troiſiéme moyen. Que ſi, pour ſe délivrer d'embaras, on veut avancer quelque choſe par ſupoſition; on ſe rendra ridicule. Voilà le quatriéme. Enfin l'intelligible eſt relatif à quelque choſe, ſavoir à la Perſone ou à la choſe intelligente. Et ſi cet objet intelligible étoit de ſa nature & inconteſtablement tel que quelques uns diſent qu'il eſt, l'on n'en conteſteroit pas. Voilà le troiſiéme moyen. Nous avons donc réduit auſſi l'objet intelligible à ces cinq moyens. C'eſt pourquoi nous devons nous abſtenir de juger de quelque choſe que ce ſoit que l'on nous puiſſe propoſer.

Voilà les cinq moyens que les Sceptiques modernes nous ont laiſſez. Ce n'eſt pas qu'ils ayent voulu pour cela rejeter les dix moyens que nous avons expliquez; mais c'eſt qu'ils ont voulu en joignant ces cinq derniers aux autres, avoir de quoi réfuter d'une maniére plus diverſifiée & plus abondante, la témérité des Dogmatiques.

Chap. XVI. *De deux autres Moyens de l'Epoque.*

CEs mêmes Modernes nous ont encore doné deux autres moyens d'*Epoque* que voici. On ne conçoit pas que l'on

puiſſe comprendre une choſe, que de quelcune de ces deux maniéres ; 1. ou par elle même, 2. ou par quelque autre choſe. Ces deux maniéres ſont impoſſibles, diſent ces Sceptiques modernes : donc, concluent ils, on doit douter de toutes choſes.

Premiérement. Que l'on ne puiſſe pas comprendre une choſe par elle même, cela ſe prouve par les contrariétez & les diſputes qui ſont entre les Fiſiciens touchant les choſes ſenſibles, & les choſes intelligibles. Contrariétez & diſputes, dont on ne peut point juger en aucune maniére ; parceque dans cette controverſe nous ne pouvons uſer, pour juger, ni de l'inſtrument des Sens, ni de l'inſtrument de la Raiſon : car l'un & l'autre étant également controverſé, quel que ſoit celui des deux que nous voudrons employer, on n'y ajoutera pas foi.

Secondement. Delà il s'enſuit que l'on ne peut rien comprendre non plus par quelque autre choſe, ſelon la penſée des Sceptiques modernes. Car ſi ce par lequel on comprend quelque choſe, doit toujours être compris par le moyen d'une autre choſe, on ſe jétera dans le Dialléle, ou dans le progrès à l'infini. Que ſi quelcun veut ſupoſer une choſe come compriſe par elle même, par la quelle il puiſſe comprendre une autre choſe, il eſt réfuté par ce que nous venons de dire,

&

& de pouver, ſavoir qu'on ne peut pas comprendre une choſe par elle même : (ſupoſer donc une choſe qui puiſſe être compriſe par elle même, c'eſt ſupoſer une choſe qui répugne.) Or nous doutons coment une choſe étant répugnante, ou paraiſſant contradictoire, on la peut comprendre ſoit par elle même ſoit par une autre choſe : n'y ayant aucun inſtrument aparent, dont on puiſſe ſe ſervir pour juger de la vérité, ou de la compréhenſibilité de cette choſe; & tous ſignes, auſſi bien que toute démonſtration, étant renverſez, come nous le verrons dans la ſuite. Voilà ce que nous avons jugé à propos de dire pour le préſent touchant les moyens de l'*Epoque*.

Chap. XVII. *Quels ſont les moyens dont les Sceptiques ſe ſervent pour réfuter les Filoſofes qui font profeſſion de rendre raiſon des choſes.*

COme nous donons des moyens qui nous ſervent à ſuſpendre notre jugement, quelques uns de même en donent, ſuivant leſquels feſant des dificultez en particulier ſur les raiſons des choſes que les Dogmatiques prétendent doner, nous pouvons arêter tout court ces Filoſofes, qui font grand cas de leurs raiſonemens Dogmatiques.

Enéſidéme done donc huit moyens, par leſquels il croit pouvoir réfuter quelque *Etio-*

Etiologie que ce ſoit, come étant vicieuſe. (*a*)

Le premier eſt lorſque la raiſon que l'on aporte n'eſt point du nombre des choſes évidentes, & n'eſt point ateſtée ou confirmée par aucune choſe qui puiſſe paſſer pour évidente. (*b*)

Le ſecond eſt lorſqu'y ayant également lieu d'aſſigner pluſieurs bones raiſons d'une cho-

(*a*) Je me ſers de ce mot, *Etiologie*, pour abréger. Il ſignifie dans notre Auteur reddition de raiſon, & Sextus entend par là une raiſon ou une cauſe que l'on done de quelque choſe. Par exemple, la raiſon pour laquelle l'eau monte dans une pompe aſpirante; c'eſt la crainte du vide: voilà une *Etiologie*. Ou bien cette raiſon eſt la peſanteur de l'air: voilà une autre *Etiologie*.

(*b*) Par exemple, nous ſoufrons beaucoup de maux dans cette vie. Si quelcun pour rendre raiſon de cela avoit recours à la préexiſtence des ames, & diſoit qu'elles ſont punies dans cette vie des fautes qu'elles ont comiſes dans une autre; il doneroit une raiſon qui n'eſt évidente à perſone, & qui n'eſt fondée ſur aucune choſe évidente. L'illuſtre Mr. Fabricius dans ſes notes ſavantes ſur Sextus, aporte ici un autre exemple. C'eſt celui des Pitagoriciens, qui, pour rendre raiſon des diſtances des Planétes, diſoient que la proportion harmonique des Corps Céleſtes étoit la cauſe de ces diſtances. Il n'y a aucune aparence de vérité dans cette raiſon là.

J'avertit ici que les exemples des faux raiſonemens, dont Sextus parle dans ce Chapitre ſeront tous tirez des notes de Mr. Fabricius.

choſe, on s'arête plutot à une de ces raiſons qu'aux autres. (*c*)

Le troiſiéme eſt, lorſque des choſes ſe feſant avec un certain (*d*) ordre, on en done des raiſons, qui ne s'étendent pas juſqu'à cet ordre.

Le quatriéme eſt, lorſque concevant quelques choſes aparentes, de la maniére qu'elles ſont ou qu'elles ſe font, on s'imagine que par comparaiſon à ces choſes là, on comprend auſſi coment ſe font celles qui ſont cachées; quoique celles-ci puiſſent ſe faire peut-être de la même maniére, que celles que l'on conait par expérience, & peut-être auſſi d'une maniére particuliére & toute diférente. (*e*)

Le

(*c*) En voici un exemple. Si quelcun donoit pour raiſon du débordement du Nil, qui arive chaque anée, la fonte des neiges; il n'en doneroit qu'une raiſon entre pluſieurs autres, qui peuvent être auſſi bones que celle-là. Car ce débordement peut venir auſſi des groſſes pluyes, ou des vents, ou du Soleil, come le croit Hérodote, ou de la nature particuliére de ce Fleuve, ſelon la penſée d'Ariſtide. *Mr. Fabricius.*

(*d*) Come ſi quelcun donoit pour raiſon des mouvemens des Orbes Céleſtes, leur preſſion réciproque, qui ne peut point être une cauſe d'ordre, ni aider à expliquer ces mouvemens périodiques & réglez. *M. Fabricius.*

(*e*) Come quand on veut expliquer la viſion qu'on ne conait pas, par les Fénoménes de la chambre obſcure, ou les éclairs & les tonéres, par les effets de la poudre à canon & de l'or fulminant. *Mr. Fabricius.*

Le cinquiéme, qui eſt un défaut preſque univerſel à tous les Filoſofes, c'eſt qu'ils veulent rendre raiſon des choſes en employant toujours leurs Elémens, qui ſont des choſes ſupoſées, & non en ſuivant des notions comunes & avouées de tout le monde. (f)

Le ſiziéme conſiſte en ce que les Filoſofes n'adoptent le plus ſouvent que les cauſes ou les raiſons qui ſont conformes à leurs ſupoſitions ou à leurs préventions, & paſſent ſous ſilence celles qui y ſont contraires, quoiqu'elles ſoyent auſſi probables. (g)

Le ſettiéme eſt, lors que les Filoſofes rendent des raiſons qui ſont contraires, non ſeulement

(f) C'eſt ainſi qu'Epicure veut tout expliquer par ſes Atômes; & Anaxagoras par ſes Homoéoméries; Ariſtote par la matiére & par la forme: qu'ainſi Epicure dit que le monde s'eſt formé par un concours fortuit des Atômes; qu'Anaxagoras dit qu'il a été mis en ordre par une intelligence, qui a dû ranger les Homoéoméries; & qu' Ariſtote ſoutient qu'il eſt éternel, parceque la matiére, qu'il croyoit éternelle, n'a jamais pu être ſans quelque forme. *Mr. Fabricius.*

(g) C'étoit ainſi qu'Ariſtote raiſonoit, en diſant que les Cométes étoient cauſées par des exhalaiſons terreſtres. Ce qui étoit conforme à la prévention, dans laquelle il étoit qu'elles ſe formoient proche de la terre, & au deſſous de la Lune. *Mr. Fabricius.*

lement aux aparences, mais encore à leurs propres ſupoſitions. (*h*)

Le huitiéme eſt, lorsque la cauſe d'une certaine aparence étant auſſi douteuſe que celle de la choſe qui eſt en queſtion, on prouve la penſée que l'on a ſur cette queſtion douteuſe, par la cauſe de cette autre aparence. (*i*)

Enéſidéme ajoute qu'il ſe peut faire que quelques Filoſofes ſe trompent encore dans leurs *Etiologies*, en d'autres maniéres mixtes & dépendantes de pluſieurs des précédentes. (*k*)

Voi-

(*h*) Come quand Epicure done la déclinaiſon des Atômes pour la cauſe de la liberté ; quoique cette déclinaiſon ne puiſſe être une telle cauſe, ſi elle procéde de la néceſſité de la matiére, ſelon Epicure lui même. *Mr. Fabricius.*

(*i*) Par exemple. C'eſt une choſe douteuſe, tout au moins, de dire que l'eau monte dans une éponge par attraction. Si donc on demande pourquoi les ſucs de la terre montent dans les plantes, & que l'on réponde que cela ſe fait par attraction, come l'eau monte dans une éponge par attraction ; on prouvera une choſe douteuſe par une autre qui ne l'eſt pas moins. *Mr. Fabricius.*

(*k*) Enéſidéme veut dire, qu'il peut ariver à quelques Filoſofes, qui veulent rendre raiſon des choſes, de tomber en même tems dans deux ou pluſieurs de ces huit moyens, & de mal raiſoner par conſéquent. Come par exemple ; ſi quelcun dit que la Lune eſt la cauſe du flus & du reflus, il tombera dans

Voilà ce que nous avons emprunté de ce Filoſofe. Mais ſans avoir recours à ces moyens, les cinq que nous avons raportez, & qui ſont des moyens d'*Epoque*, paraiſſent ſufiſans pour renverſer auſſi les raiſons des Dogmatiques. Car enfin, ou quelcun aportera une raiſon reçue par toutes les Sectes des Filoſofes, & conforme à la conſidération de la choſe, & aux aparences des Sens; ou bien non. Mais peut-être ne poura-t-il point aporter une pareille raiſon; parceque toutes les aparences des Sens & toutes lès choſes obſcures ſont controverſées parmi les Filoſofes. Que s'il eſt d'un ſentiment diférent de celui de quelques-uns, on lui demandera la raiſon de ſon ſentiment: & alors s'il done une choſe aparente pour raiſon d'une choſe aparente, ou une choſe obſcure pour raiſon d'une choſe obſcure; il ſe jétera dans le progrés à l'infini. Et ſi, en permutant, il prouve réciproquement une *Etiologie* par une

dans le premier moyen: car il n'eſt pas clair à concevoir, qu'une telle quantité d'eau puiſſe être pouſſée ſi violemment par la preſſion de la Lune, & que nous ne ſentions point cette preſſion. Mais il tombera encore dans le ſecond moyen, parcequ'il peut y avoir d'autres cauſes du flus & du reflus, come le ſoleil, ou quelque Eſprit, ou la nature particuliére de la terre, ou de la mer, ou le mouvement de la terre ſur ſon axe. *Mr. Fabricius.*

ne autre, & cette autre par la premiére; il tombera dans le Dialléle. Que s'il veut s'arêter quelque part, & qu'il diſe que la raiſon ſe doit fixer à ce qu'il a dit; il tombera dans le moyen de la Relation, il jugera des choſes par raport à lui même, & n'aura point d'égard à ce qu'elles ſont de leur nature. Ou bien s'il veut ſupoſer quelque choſe, nous nous opoſerons à lui, en ſupoſant tout le contraire. On peut donc auſſi renverſer par ces moyens la témérité des Dogmatiques dans leurs *Etiologies*.

Chap. XVIII. *Des expreſſions des Sceptiques.*

DAns l'uſage que nous feſons de nos moyens d'*Epoque*, nous employons de certains termes & de certaines expreſſions, qui marquent ſeulement les diſpoſitions, ou les affections, où ſe trouve le Filoſofe Sceptique; ou, pour ainſi dire, ſon état paſſif. Come lorsque nous diſons, *pas plus*; ou, *je ne définis rien*; ou, lorsque nous nous ſervons de quelques autres maniéres de parler. Il eſt donc à propos maintenant, d'expliquer ces ſortes d'expreſſions: c'eſt ce que nous alons faire en començant par cette expreſſion, *pas plus*.

Chap.

Chap. XIX. *De cette expreſſion*, pas plus

NOus diſons quelquefois, *pas plus*, come je viens de le dire, & quelquefois nous nous exprimons ainſi, *rien plus*. Nous ne nous ſervons pas de la premiére de ces deux expreſſions ſeulement dans les queſtions particuliéres, ni de la ſeconde ſeulement dans les queſtions générales; mais nous nous ſervons indiféremment de ces deux expreſſions, & nous parlerons ici de toutes les deux, come d'une ſeule.

Come donc, lorsque nous diſons, διπλῆ, *double*, c'eſt la même choſe que ſi nous diſions ἐσθὴς διπλῆ, un vêtement double: come encore, lorsque nous diſons πλατεῖαν, *ſpacieuſe*, c'eſt tout de même que ſi nous diſions πλατεῖαν ὁδὸν, une voye ſpacieuſe, un grand chemin. Ainſi, lorsque nous diſons *pas plus*, cela veut dire, *pas plus ceci que cela.*

Il y a auſſi des Sceptiques, qui, aulieu de dire, *pas plus ceci que cela*, diſent, *pourquoi plutot ceci que cela*: ce qui revient au même ſens.

Aureſte ces paroles, *pas plus ceci que cela* (*non magis*) marquent que nous ſomes afectez de telle maniére qu'acauſe des poids ou des momens égaux des raiſons opoſées, nous nous arêtons dans un certain équilibre, ou dans

dans une certaine indétermination, qui nous empêche de pancher plus d'un côté que de l'autre. Nous entendons par momens, ou poids égaux, les raiſons qui ſe trouvent dans des choſes, qui nous paraiſſent également probables ; & par choſes opoſées, celles qui, généralement parlant, ne conviennent pas enſemble ; & par ſuſpenſion ou équilibre nous entendons un état dans lequel nous ne donons notre aſſentiment, ni d'un côte, ni d'un autre. Aureſte, quoique cette expreſſion, *rien plus*, paraiſſe marquer un jugement, ou une négation ; nous ne nous en ſervons pas dans ce ſens, mais indiféremment, & par abuſion, ou pour ſignifier ceci : je ne ſais à quoi il faut ou à quoi il ne faut pas doner notre aſſentiment. Car tout ce que nous nous propoſons, c'eſt d'expliquer ce qui nous parait, & nous prenons indiféremment cette expreſſion, pour expliquer cela. De plus il faut ſavoir, que nous prenons cette expreſſion, *rien plus*, ſans afirmer que cette propoſition, que nous entendons par là, ſoit vraye & indubitable : deſorte que nous prétendons ſeulement marquer par ces termes, ce qui nous parait.

Chap. XX. *De* l'*Afaſie.*

VOici ce que nous avons à dire de l'Afaſie. Le mot de Faſe ſe peut prendre en

en deux maniéres; ou généralement, ou ſpécialement. Ce mot pris généralement, ſignifie quelque déciſion ou quelque propoſition définitive, par laquelle on afirme ou on nie quelque choſe; come, *Il eſt jour*; *Il n'eſt pas jour*. Mais pris ſpécialement, il ſignifie que l'on prononce en poſant ou en afirmant ſeulement, une choſe: & ſuivant cette ſignification, les propoſitions négatives ne s'apellent point des *Faſes* ou des *Sentences*.

L'*Afaſie* eſt donc une certaine ſituation de l'ame par laquelle nous nous abſtenons de prononcer, ou de ce qu'on apelle *Faſe* en général; ſous laquelle *Faſe* nous comprenons la *Catafaſe ou* l'*Afirmation*, & l'*Apofaſe* ou la négation. Tellement que l'*Afaſie* eſt une certaine diſpoſition préſente, ſuivant laquelle nous diſons que nous ne prononçons ni pour ni contre quoi que ce ſoit. Et par là il parait, que quand nous uſons de l'*Afaſie*, nous ne prétendons pas que les choſes ſoyent telles de leur nature, qu'elles produiſent néceſſairement l'*Afaſie*; mais ſeulement que, quand nous en uſons, nous ſomes afectez de maniére que nous ne prononçons rien, ſur telles ou telles queſtions.

Il faut encore ſe ſouvenir qu'il eſt bien vrai que nous n'afirmons ni ne nions rien de ce que l'on prétend aſſurer dogmatiquement ſur des choſes douteuſes: mais à l'égard des cho-

choſes qui nous meuvent, qui agiſſent ſur nous come ſur des ſujets paſſifs, & qui nous contraignent ainſi de doner notre aſſentiment, nous cédons & nous acquieſçons.

Chap. XXI. *Ce que nous entendons par ces termes* : peut-être ; cela eſt permis ; cela ſe peut faire. &c.

QUand nous nous ſervons de ces termes, *Peut-être que oui, peut-être que non*; *Cela eſt permis*, *Cela n'eſt pas permis*; *Cela ſe peut faire*, *Cela ne ſe peut pas faire* : Ces expreſſions veulent dire ſelon nous : Peut-être cela eſt-il, & peut-être auſſi cela n'eſt-il pas ; rien n'empêche que cela ne ſoit, rien n'empêche que cela ne ſoit pas, (*licet eſſe, & licet non eſſe.*) Il ſe peut faire que cela ſoit, & il ſe peut faire auſſi que cela ne ſoit pas. Ainſi c'eſt pour abréger que nous diſons, *non licet*, pour dire, *licet non eſſe*, *non fieri poteſt*, pour, *fieri poteſt ut non ſit*, &, *non fortaſſe*, pour, *fortaſſe non eſt*.

Aureſte, nous ne diſputons pas ici des termes, come nous l'avons déja dit, nous ne diſputons pas ſi ces expreſſions ont naturellement les ſignifications que nous leur donons, & nous les prenons indiféremment les unes pour les autres. Cependant il eſt évident, ce me ſemble, que ces expreſſions ſont des mar-

marques d'Afaſie, c'eſt-à-dire, de cette diſpoſition qui nous empêche de prononcer dogmatiquement ſur des choſes douteuſes. Car quand une perſone dit, peut-être cela eſt-il, c'eſt come ſi elle diſoit en même tems, peut-être cela n'eſt-il pas; ce qui eſt une propoſition opoſée à la premiére: car elle n'aſſure pas que cela ſoit. Il faut dire la même choſe des autres expreſſions précédentes.

Chap. XXII. *Du terme* Ἐπέχω. *Je m'abſtiens de juger, ou de dire mon ſentiment.*

NOus nous *ſervons de ce verbe*, ἐπέχω, je m'abſtiens de dire mon ſentiment, pour ſignifier ceci: Je ne puis dire ce qu'il faut croire ou ne pas croire à l'égard des choſes qui me ſont propoſées. Nous voulons marquer par là que ces choſes nous paraiſſent égales, ſoit pour mériter que nous les croyions, ſoit pour ne le pas mériter. Nous n'aſſurons pas par là qu'elles ſoyent égales; mais nous voulons ſeulement dire ce qui nous en ſemble, lorsqu'elles tombent ſous nos Sens. Et l'*Epoque*, c'eſt-à-dire, la rétention, eſt ainſi nomée; parceque nous nous abſtenons d'afirmer ou de nier une choſe, acauſe des momens égaux qui ſe trouvent de part & d'autre dans les choſes qui ſont en queſtion.

Chap.

Chap. XXIII. *de cette expreſſion*, je ne détermine rien (nihil definio.)

VOici ce que nous avons à dire ſur cette expreſſion. *Définir* ou *déterminer*, ce n'eſt pas, ſelon nous, dire ſimplement une choſe, mais prononcer une choſe incertaine avec aſſurance, & come ſi l'on en étoit certain. Il ne ſe trouvera peut-être pas qu'un Sceptique *détermine* ainſi quoi que ce ſoit, non pas même cette propoſition, *je ne détermine rien.* Car cette fraſe n'eſt point à notre égard une aſſertion Dogmatique, par laquelle nous prétendions dire notre ſentiment ſur une choſe incertaine; elle n'eſt qu'une marque de notre diſpoſition préſente. Quand donc un Sceptique dit, je ne *définis rien*, ou, *je ne determine rien*; il veut dire, je ſuis tellement diſpoſé maintenant, que je n'afirme ni ne nie dogmatiquement aucune des choſes qui entrent dans cette queſtion. En cela il ne veut dire que ce qui lui ſemble touchant les choſes propoſées, ſans prétendre s'énoncer avec perſuaſion & afirmativement; ce n'eſt qu'une expreſſion qui marque la diſpoſition où il ſe trouve.

Chap. XXIV. *De cette expression*, Toutes choses sont indéterminables, *c'est-à-dire*, on ne peut juger déterminément de rien.

L'Indétermination est une disposition passive de l'Entendement, selon laquelle nous n'afirmons ni ne nions aucune des choses sur lesquelles on forme quelques questions dogmatiques, c'est-à-dire, qui sont incertaines. Quand donc un Sceptique dit que *toutes choses sont indéterminables*: cela signifie que toutes choses lui paraissent telles; & par ces termes, *toutes choses*, il n'entend pas parler de tout ce qui existe, mais seulement de toutes les choses incertaines, qu'il a examinées, sur lesquelles les Dogmatiques forment des questions. Et en disant qu'on ne peut les *déterminer* ou les *définir*, il veut dire qu'on ne peut pas plus les croire, ou ne les pas croire, que celles qui y sont contraires, ou qui les combatent en quelque maniére que ce soit. Enfin come celui qui dit *Ambulo*, dit la même chose que s'il disoit, *Ego ambulo*, c'est moi qui me proméne; ainsi quand un Sceptique dit *Toutes choses sont indéterminables*, il veut dire (selon nous) elles sont telles par raport à moi, ou elles me paraissent telles; tellement que tout ce que nous voulons dire, se réduit à ceci: Toutes

tes les choſes, que j'ai examinées dans ces queſtions des Dogmatiques, me paraiſſent telles, qu'aucune de ces choſes là ne me parait ni plus ni moins digne de foi qu'une autre qui lui eſt contraire.

Chap. XXV. *De ce que les Sceptiques diſent que*, toutes choſes ſont incompréhenſibles.

NOus raiſonons de même, lorſque nous diſons, *toutes choſes ſont incompréhenſibles :* nous ſous-entendons, *pour moi :* toutes choſes ſont incompréhenſibles *pour moi* : tellement que c'eſt come ſi nous diſions, Toutes les matiéres que j'ai examinées d'entre ces choſes incertaines, dont on diſpute dans les queſtions des Dogmatiqnes, me paraiſſent incompréhenſibles. Mais ce ne ſont point là des paroles d'un Filoſofe qui veuille afirmer, que les choſes, dont les Dogmatiques diſputent, ſoyent naturellement incompréhenſibles ; le Sceptique ne veut exprimer par là que ſa diſpoſition préſente : il me ſemble (veut-il dire) que je n'ai compris aucun de ces choſes, acauſe du poids égal des raiſons contraires. Or par là il me parait que tout ce que l'on aporte pour réfuter nos doutes, favoriſe & apuye nos expreſſions. (*a*)

(*a*) Si vous aportez à un Sceptique des raiſons pour

Chap. XXVI. *de ces termes*, Je ne conçois pas, Je ne comprens pas.

CEs expreſſions, *Je ne conçois pas*, *Je ne comprens pas*, ſont, come toutes les autres, deſtinées à marquer une diſpoſition purement paſſive; entant que le Sceptique s'abstient pour le préſent, d'afirmer ou de nier aucune des choſes qui ſont en queſtion: come on le peut voir par ce que nous avons dit ci-deſſus touchant les autres expreſſions des Sceptiques.

Chap.

pour lui prouver qu'il ne doit pas douter, vous le retirez du trop grand penchant qu'il auroit au doute, pour le ramener à un véritable état d'indétermination, lequel nait des raiſons qu'il a de douter, & des raiſons d'un poids égal que vous lui fourniſſez pour ne pas douter. Ainſi vous ne le réfutez pas, & vous ne faites que le ramener de l'*Acatalepſie dogmatique* à l'*Acatalepſie Pirronienne*. Voilà, ce me ſemble, ce que veut dire ici Sextus. Autrement. Vous prouverez à un Sceptique qu'il ne faut pas douter de tout: ce que vous dites là, vous répondra-t-il, ne m'ataque pas; je ne dis pas qu'il faut douter de tout: & votre ataque ne peut tomber que ſur un Académicien, qui veut qu'on doute de tout, excepté de cette ſeule choſe: *Il faut douter de tout*. Mais votre diſpute à tous deux me fournira des armes pour vous ſoutenir à l'un & à l'autre qu'il eſt incertain s'il faut douter de tout. Voilà ma penſée & vos raiſons la confirmeront aulieu de la détruire.

Chap.

Chap. XXVII. *De ce que les Sceptiques diſent, qu'à toute raiſon, on peut opoſer une raiſon d'égale force.*

QUand nous diſons, à toute raiſon on opoſe, ou on peut opoſer une raiſon d'un poids égal: à toute raiſon, c'eſt-à-dire, à toute raiſon que nous ayons examinée. On peut opoſer une raiſon, non pas une raiſon ſimplement & en général, mais une raiſon qui ſera le fondement d'une aſſertion Dogmatique; mais une raiſon que l'on donera dogmatiquement ſur une choſe incertaine; & non ſeulement une raiſon tirée par des ſupoſitions & des conſéquences, mais une raiſon quelle quelle ſoit, dont on ſe voudra ſervir pour établir un Dogme. D'un poids, d'un moment égal, ſous-entendez, pour perſuader, ou pour ne pas perſuader. Enfin par raiſon opoſée à une autre, nous entendons une raiſon qui la combat, & nous ſous-entendons toujours, à ce qui me parait.

Ainſi, lorsque je dis, à toute raiſon il y a quelque raiſon opoſée d'un moment égal: c'eſt come ſi je diſois, quelque raiſon que j'aye examinée, dont on ſe ſert pour établir une aſſertion dogmatique, il me ſemble qu'il y en a quelque autre opoſée à celle là, qui établit auſſi un Dogme, & qui eſt éga-

le à cette premiére, ſoit pour perſuader, ſoit pour ne pas perſuader. Tellement que cette énonciation n'eſt point dogmatique, & qu'elle ſignifie ſeulement la diſpoſition paſſive du Sceptique ; ne marquant autre choſe que ce qui parait à ce Filoſofe.

Il y a quelques Filoſofes Sceptiques qui donent un autre tour à la propoſition précédente, & qui l'expliquent come une raiſon d'un poids égal. Ainſi, ſelon eux, cette propoſition doit être priſe en un ſens impératif, & doit être conçuë come une propoſition qui nous conſeille, qu'à toute raiſon qui établira quelque Dogme, nous opoſions quelque raiſon Dogmatique contraire d'une égale force pour perſuader, ou pour ne pas perſuader. Ainſi cette propoſition conſeille au Sceptique, de ne ſe pas laiſſer tromper par les Dogmatiques, de ne ſe pas décourager, de ne pas abandoner l'examen, & de ne ſe pas priver ainſi, par quelque déciſion téméraire, de cette *Ataraxie*, de cette exemtion de trouble, dont on voit que les Sceptiques jouiſſent, & qu'ils croyent être une ſuite néceſſaire de l'*Epoque*, en toutes choſes, come nous l'avons montré ci-deſſus.

Chap. XXVIII. *Addition à ce qui a été dit des expreſſions des Sceptiques.*

CE que nous avons dit des expreſſions des Sceptiques, ſufit pour ce court traité, outre qu'il peut s'apliquer auſſi à celles dont nous n'avions rien dit. (*a*)

Il faut ſavoir à l'égard de toutes les expreſſions propres aux Sceptiques, que nous n'aſſurons pas qu'elles ſoyent tout à fait vrayes; puiſque nous avouons qu'elles peuvent être renverſées par elles mêmes, étant compriſes avec toutes les autres choſes, à la réfutation desquelles elles ſont employées : ſemblables en cela aux remédes purgatifs qui non ſeulement chaſſent du corps les humeurs, mais qui ſe chaſſent encore eux mêmes avec les humeurs.

Nous diſons encore, qu'en nous ſervant de ces expreſſions, nous n'aſſurons pas qu'elles ſignifient proprement les choſes auſquelles nous les employons, mais que nous nous en ſervons d'une maniére indiférente : ou, ſi on veut, d'une maniére abuſive. (Car il n'eſt pas séant à un Filoſofe Sceptique

(*a*) Telles que ſont celles-ci, *Non conſentio*, Je n'en demeure pas d'acord : ἴσως, Peut-être : ἔοικε, *Videtur*, cela vous paraît ainſi, il vous ſemble. &c.

de diſputer ſur des mots. Ajoutez qu'il nous eſt avantageux que l'on diſe que ces expreſſions n'ont pas par elles mêmes une ſignification claire, & qu'elles ne ſont bien ſignificatives que par raport à quelque choſe, c'eſt-à-dire, par raport aux Sceptiques.

Il faut encore ſe reſſouvenir que nous n'uſons pas de ces expreſſions généralement parlant, mais ſeulement quand il s'agit de prononcer ſur des choſes incertaines, & ſur des queſtions Dogmatiques; &, qu'en uſant de ces expreſſions, nous ne voulons dire que ce qui nous parait, ſans prétendre rien aſſurer touchant la nature des objets. Je crois que par ces remarques on peut renverſer quelque ſofiſme que ce ſoit, que l'on voudroit aporter contre quelcune de nos expreſſions Sceptiques.

Aureſte après avoir doné en peu de mots, come nous avons fait, la notion de l'*Epoque*; après en avoir expliqué les parties, la régle qu'elle ſuit dans ſes jugemens & ſes moyens; après avoir fait aſſez conaitre quel eſt le caractére de la Sceptique, par ce que nous avons dit des expreſſions qui lui ſont propres: il eſt à propos d'expliquer en peu de mots, en quoi elle eſt diférente des autres maniéres de Filoſofer, qui ont quelque affinité avec elle; afin que nous puiſſions conaitre plus évidemment par là, ce que c'eſt

que

que la Filoſofie Efectique ou Sceptique. C'eſt ce que nous alons faire, en començant par la Filoſofie d'Héraclite.

Chap XXIX. *Que la Filoſofie Sceptique eſt diférente de celle d'Héraclite.*

IL eſt évident que la Filoſofie d'Héraclite eſt diférente de la notre ; car Héraclite décide Dogmatiquement ſur pluſieurs choſes obſcures, ce que nous ne feſons pas, come il a été dit ci-deſſus.

Il eſt vrai qu' Enéſidéme diſoit que la Sceptique étoit une eſpéce d'introduction à la Filoſofie d'Héraclite ; parceque, ſelon lui, avant que de dire qu'un même ſujet admet des contrariétez, il faut qu'il paraiſſe qu'il admet ces contrariétez. Or les Sceptiques diſent qu'il parait qu'un même ſujet admet des qualitez contraires ; & les Diſciples d'Héraclite, vont depuis là juſqu'à dire, qu'il les admet effectivement.

Mais nous répondons à ceux qui raiſonent ainſi, que, quand on dit qu'un même ſujet parait être ſuſceptible de qualitez contraires, ce n'eſt pas là un dogme des Sceptiques, mais c'eſt une choſe qui ſe fait ſentir, & aux Sceptiques, & aux autres Filoſofes, & à tous les Homes. Par exemple, Perſone n'oſeroit nier que le miel ne cauſe une ſenſa-

tion de douceur à ceux qui ſe portent bien, & une ſenſation d'amertume à ceux qui ont un épanchement de bile. D'où il arive que les Sectateurs d'Héraclite, auſſi bien que nous, & peut-être auſſi toutes les autres Sectes de Filoſofes, comencent par une premiére conaiſſance ou perception, qui eſt comune à tous les Homes. C'eſt pourquoi ſi ces Sectateurs d'Héraclite, prenoient de quelque maniére de parler des Sceptiques, ce qu'ils diſent, qu'il y a des qualitez contraires dans une même choſe; come, par exemple, de cette expreſſion, *Toutes choſes ſont incompréhenſibles*, ou de cette autre, *Je ne définis rien*, ou de quelque autre ſemblable; peut-être auroit-on raiſon de dire, que la Sceptique eſt une eſpéce d'introduction à la Filoſofie d'Héraclite. (*a*) Mais come les Diſciples d'Héraclite ont des principes comuns & ſenſibles, non ſeulement à nous, mais encore à tous les Filoſofes & à tous les Homes; pourquoi voudroit-on dire que notre Doctrine (*b*) eſt plutot une introduction à la

(*a*) Il veut dire, ce me ſemble, que, ſi les Sectateurs d'Héraclite tiroient leur doctrine des Sceptiques, ils ſe ſerviroient des raiſons & des expreſſions des Sceptiques pour la prouver; ils citeroient les Auteurs Sceptiques dans leurs preuves.

(*b*) Doctrine. Ce mot eſt pris ici abuſivement; mais ne pouvant en trouver de meilleur, je m'en ſers; pour marquer la Filoſofie des Sceptiques, come je ne ferai dans la ſuite.

à la Filoſofie d'Héraclite, que quelque autre ſorte de Filoſofie, ou que le ſentiment comun de tous les Homes : puisque tous rant que nous ſomes, nous raiſonons ſur des obſervations qui nous ſont comunes à tous.

Pour moi je ne ſais ſi la Sceptique n'eſt pas plus contraire que favorable à la Filoſofie d'Héraclite. Car un Filoſofe Sceptique traite de déciſions téméraires toutes les choſes qu' Héraclite veut établir Dogmatiquement : il s'opoſe à ce qu'il dit des embraſemens périodiques du monde : il s'opoſe à ce qu'il aſſure Dogmatiquement qu'il ſe trouve des qualitez ou des choſes contraires dans un même ſujet ; & à chaque Dogme d'Héraclite, il dit, en ſe moquant de la témérité Dogmatique de ce Filoſofe ; *Je ne comprens pas cela, Je ne définis rien :* (Come je l'ai dit ci-deſſus :) ce qui eſt contraire aux Sectateurs d'Héraclite. Or il eſt abſurde de dire qu'une Doctrine, qui eſt contraire à une autre, eſt une introduction pour ariver à cette autre, à laquelle elle eſt contraire. Il eſt donc abſurde de dire que la Doctrine des Sceptiques eſt une eſpéce d'introduction à la Filoſofie d'Héraclite.

Chap. XXX. *En quoi la doctrine des Sceptiques est diférente de la Filosofie de Démocrite.*

ON dit encore que la Filosofie de Démocrite a quelque chose de comun avec la Sceptique, parcequ'elle semble se servir des mêmes observations, & des mêmes termes que nous. Car de ce que le miel parait doux aux uns & amer aux autres, Démocrite, à ce qu'on dit, en conclut qu'il n'est ni doux ni amer; & acause de cela il se sert de cette expression, *Non magis*, il n'est pas plus l'un que l'autre, laquelle est propre aux Sceptiques.

Mais il faut savoir que les Sceptiques prennent cette expression dans un autre sens que les Sectateurs de Démocrite. Car ceux-ci s'en servent pour assurer que, par exemple, le miel n'est ni doux ni amer, qu'il n'est ni l'un ni l'autre; & nous, pour dire que nous ne savons pas si de deux choses qui nous paraissent, l'une est plus réelle que l'autre, ou si elles ne le sont ni l'une ni l'autre.

Mais il y a une diférence toute évidente entre Démocrite & nous; en ce que Démocrite dit qu'il y a, véritablement & non point par opinion, des Atômes & du vide. Car en disant cela il est clair, sans qu'il soit besoin

beſoin de le prouver, qu'il eſt bien diférent de nous; quoiqu'il comence par les irrégularitez & les contrariétez, qui ſe voyent dans les aparences des Sens.

Chap. XXXI. *En quoi la Sceptique difére de la Doctrine des Cirénaïques*

QUelques uns prétendent que la Filoſofie des Cirénaïques (*a*) eſt la même que celle des Sceptiques; parceque celle là, come celle-ci, avoue qu'elle ne comprend que les impreſſions paſſives des objets. Mais elle en eſt néanmoins diférente, parcequ'elle établit pour la fin du Filoſofe la volupté & une ſenſation douce à l'égard du corps: & nous, nous prétendons que c'eſt l'*Ataraxie*, ou l'exemtion de trouble; à laquelle fin, celle des Cirénaïques eſt contraire. Car celui qui établit pour ſa fin la volupté, ſoufre toujours des troubles ou des agitations, ſoit quand il jouit des voluptez, ſoit quand il n'en jouit pas; come je l'ai fait voir en parlant de la fin. De plus nous nous abſtenons de juger quand il s'agit de rendre raiſon des objets extérieurs; aulieu que les

(a) Ces Filoſofes avoient Ariſtippe pour leur Auteur.

Cirénaïques prononcent définitivement, que leur nature eſt incompréhenſible.

Chap. XXXII. *En quoi la Filoſofie Sceptique eſt diférente de celle de Protagoras.*

Protagoras prétend que l'Home eſt la meſure de toutes choſes: non pas de toutes choſes, come elles ne ſont pas, mais de toutes choſes come elles ſont; & par *meſure*, il entend la régle ſuivant laquelle on doit juger. Tellement que le ſens de ſes paroles eſt, que l'Home eſt le *Criterium*, ou la régle de la vérité & de la fauſſeté de toutes choſes, & des choſes telles qu'elles ſont en elles mêmes, & non pas des choſes autrement quelles ſont par elles mêmes. Ainſi il n'établit pour vrayes, que les choſes que chacun aperçoit par les Sens; & par là il introduit une relation à quelque choſe. Cela fait juger qu'il a quelque choſe de comun avec les Pirroniens. Il en eſt néanmoins diférent; come l'on poura le remarquer, quand nous aurons dévelopé ſuffiſament ſa penſée.

Protagoras dit que la matiére eſt fluide; & que, come elle s'écoule continuellement, il ſe fait des additions pour remplacer ce qui s'eſt écoulé, & qu'ainſi les Sens changent & varient ſelon les âges & ſelon les autres conſtitutions ou tempéramens des corps.

Il

Il prétend encore que les raiſons de toutes les aparences des Sens, ſont dans la matiére, come dans leur ſujet ; tellement que la matiére par elle même & de ſa nature, peut être toutes les choſes qui paraiſſent à un chacun ; mais que de ces choſes là les Homes, ſuivant la diverſité des tems, & la diférente diſpoſition de leurs corps, aperçoivent tantot les unes & tantot les autres. Il faut raiſoner de la même maniére à l'égard des diférens âges, à l'égard du ſomeil & de la veille, & de toute autre ſorte de diſpoſition.

Par là on voit que, ſelon Protagoras l'Home eſt la régle de vérité de toutes les choſes qui exiſtent : que ſelon lui toutes les choſes qui paraiſſent aux Homes, exiſtent auſſi ; & que celles qui ne ſont aperçues par aucun des Homes, n'exiſtent en aucuhe maniére. Il décide donc Dogmatiquement, que la matiére eſt fluide, & que les raiſons de toutes les aparences, ſont réellement dans la matiére : mais ce ſont là pour nous des choſes incertaines, & ſur lesquelles nous croyons devoir ſuſpendre notre jugement.

Chap. XXXIII. *En quoi la Sceptique eſt diférente de la Filoſofie des Académiciens.*

IL y a des Perſones qui prétendent que la Filoſofie des Académiciens eſt la même que celle des Sceptiques. Il eſt donc à propos de parler auſſi de cette Filoſofie. Quelques-uns ne comptent que trois Académies. La premiére & la plus ancienne, eſt celle de Platon; la ſeconde ou la moyenne, eſt celle d'Arcéſilas, qui avoit été diſciple de Polémon; & la troiſiéme ou la nouvelle, eſt celle de Carnéade & de Clitomachus. Il y en a quelques-uns qui ajoutent à ces trois, une quatriéme Académie, qui eſt celle de Filon & de Charmidas. Et d'autres encore ajoutent une cinquiéme, qui eſt celle d'Antiochus.

Maintenant voyons la diférence de la Sceptique & de ces Sectes; en començant par la premiére Académie. Les uns diſent que Platon étoit Dogmatique; & les autres qu'il étoit Aporétique ou Doutant: & d'autres encore, qu'il étoit Dogmatique dans de certaines choſes, & Doutant dans d'autres.

On dit que dans ſes livres Gimnaſtiques, ou dans ſes exercitations Dialectiques, quand il introduit Socrate badinant avec quelques Perſonages, ou diſputant contre

des

des Sofiſtes, il a alors un caractére d'exercitation pour & contre, un caractére de doute: & que quand il parle ſérieuſement, ou qu'il explique ſon ſentiment, ſous la perſone de Socrate ou de Timée ou de quelque autre, alors il a un caractére Dogmatique. Il eſt inutile d'examiner le ſentiment de ceux qui prétendent qu'il eſt Dogmatique: & de ceux qui diſent qu'il eſt Dogmatique en certaines choſes, & Aporétique en d'autres: car il faut qu'ils avouent tous qu'il eſt diférent de nous.

Nous examinons au long dans nos comentaires, (*a*) ſi Platon eſt purement Sceptique: mais ici dans ce petit ouvrage, nous dirons en peu de mots après Menodotus & Enéſidémus, qui ont été des principaux Chefs de notre Secte, que, lorsque Platon décide touchant les idées, ou qu'il définit que la vie jointe à la vertu eſt préférable à une vie acompagnée de vices, ou qu'il afirme que ces choſes ſont réellement exiſtantes; qu'alors, disje, il prononce & décide Dogmatiquement. Nous dirons encore que, quand il prétend qu'il y a des choſes plus ou moins croyables ou probables que d'autres, alors il s'écarte du caractére de la Sceptique: car il eſt évident, par ce que nous avons dit ci-deſſus, que cela eſt éloigné de nos penſées.

Ainſi

(*a*) Cet ouvrage de Sextus eſt perdu.

Ainſi, quoique par maniére d'exercice il raiſone quelquefois come les Sceptiques, il n'eſt pas Sceptique pour cela. Car quiconque décide Dogmatiquement ſur quelque choſe, & diſtingue entre perception & perception par raport au plus ou au moins de probabilité, là ou il s'agit d'une choſe incertaine; il a tout à fait le caractére d'un Dogmatique.

C'eſt ce que Timon inſinue en parlant de Xenofane. Car quoiqu'il loue beaucoup ce Filoſofe, & que même il ait écrit des Silles ſous ſon nom, (*a*) il l'introduit néanmoins parlant ainſi avec douleur:

„ O que n'ai-je eu plus de réflexion „ & de prudence! On me regarde come „ un Transfuge de Sectes; & en effet, „ mon inconſtance m'a engagé dans une „ route trompeuſe. Je ſuis déja avancé en „ âge; mais, hélas! puis-je me féliciter en„ core d'avoir réuſſi dans les recherches que „ j'ai faites ſur toutes choſes? Coment me „ débaraſſerai-je de tant de dificultez?

Ici Timon ajoute cette réflexion tout de ſuite: „ Xenofane, dit il, réduit tout „ à une ſeule & même choſe; ramenant tout

(a) Des Silles, c'étoient des vers Satiriques. Timon diſciple de Pirron avoit compoſé trois livres de Silles en vers hexamétres contre les Filoſofes Dogmatiques.

„ tout ce qui exiſte, dans quelque lieu „ qu'il ſoit à une nature unique & ſem- „ blable par tout à elle même. (*b*)

C'eſt peut-être acauſe de cette incertitude de Xenofane, que Timon dit qu'il eſt un peu éloigné du faſte Dogmatique, mais non pas, qu'il en ſoit exemt tout à fait. Voici ſes paroles:

„ Xenofane ce Filoſofe, qui eſt un peu „ exemt de faſte, & qui ſe raille de la frau- „ de d'Homére, (*b*) a feint que Dieu eſt „ diſſemblable aux Homes, ſemblable par „ tout à lui même, impaſſible & incapable „ de changement, tout & en toutes ſes par- „ ties intelligent & eſprit.

Il dit que Xenofane eſt un peu exemt de faſte; come en étant exemt ſeulement en quelque maniére. Qu'il ſe raille de la fraude d'Homére; parcequ'il a rejeté la fraude atribuée à Jupiter dont Homére fait mention. Aureſte on voit que la Doctrine de Xenofane

(*a*) C'eſt là à peu près le Dieu de Spinoſa. Voy. le Diction. Hiſt. &Crit. à l'article, *Xenophanes.*

(*b*) De la fraude d'Homére, c'eſt-à-dire, de la fourberie qu'Homére atribue à Jupiter, d'avoir envoyé un ſonge trompeur & ſéduiſant à Agamemnon. Ou, de ce qu'Homére, feſant parler Agamemnon, atribue à Jupiter une tromperie pernicieuſe, qui étoit d'avoir promis fauſſement aux Grecs de les rendre maitres de Troye. Voy. Iliad. liv. 2. au comencement; & là même v. 113.

ſane étoit (contre les préjugez des autres Homes) que l'Univers étoit une ſeule choſe, & que Dieu exiſtoit en toutes choſes: qu'il étoit de figure Sférique: qu'il étoit impaſſible, immuable, & doué de raiſon. Par où il eſt aiſé de faire voir en quoi Xenofane eſt diférent de nous.

Mais, pour revenir à notre propos, il eſt évident, par ce que nous avons dit, que Platon, encore qu'il doute de quelques choſes, ne peut pas néanmoins paſſer pour Sceptique; en ce qu'à l'égard de certaines choſes, il décide touchant leur eſſence, quoiqu'elles ſoyent obſcures, & qu'à l'égard même des choſes qui lui paraiſſent obſcures, il en préfére quelques-unes aux autres, come étant plus probables ou plus dignes de foi.

Pour ce qui regarde les Sectateurs de la nouvelle Académie, quoiqu'ils diſent que toutes choſes ſont incompréhenſibles, ils ſont diférens des Sceptiques, en cela même qu'ils diſent que toutes choſes ſont incompréhenſibles: (car ils diſent celà afirmativement: mais le Filoſofe Sceptique ne dèſeſpére pas que quelques choſes ne puiſſent ſe faire, & ne puiſſent devenir compréhenſibles.) Mais ils ſont encore plus évidemment diférens de nous, dans la diſtinction qu'ils font des biens & des maux. Car les Académiciens diſent qu'il y a quelque bien & quelque mal,

mal, non pas dans le même ſens que nous le diſons, mais perſuadez qu'ils ſont, qu'il eſt plus vraiſemblable que ce qu'ils apellent bien, l'eſt effectivement, que ce qui lui eſt contraire ; raiſonant de la même maniére à l'égard du mal. Aulieu que nous, nous diſons qu'il n'y a ni bien ni mal ; tellement que nous croyons que cela même que nous diſons eſt ſeulement probable, nous conformant aureſte à la coutume & à l'uſage comun, ſans établir aucun Dogme, parceque nous ne pouvons pas être ſans agir.

De plus nous diſons que les imaginations, qui nous viennent des aparences des Sens ; ſont également croyables ou non croyables, s'il s'agit d'en rendre raiſon, ou de juger de la réalité des choſes aparentes par des raiſons. Aulieu que ceux de la nouvelle Académie diſent que les unes ſont probables & les autres non ; outre qu'ils établiſſent de diférentes ſortes de choſes probables. Ils diſent que les unes ſont probables ſeulement ; & d'autres probables & prouvées par des obſervations exactes ; & d'autres encore probables, prouvées par des obſervations exactes, & qui ne ſont embaraſſées d'aucun doute.

Selon eux, par exemple, ſi par hazard dans un lieu obſcur, il ſe trouve une corde entortillée & qui faſſe divers replis ; l'imaginations que quelcun entrant ſoudainement, s'en formera

mera come ſi c'étoit un ſerpent, n'eſt que probable. Mais ſi quelcun conſidére exactement cet objet, qu'il en examine les circonſtances, come, qu'il n'a point de mouvement, qu'il eſt d'une telle couleur, & autres ſemblables particularitez, cet objet lui parait une corde par une imagination probable, & prouvée par des obſervations exactes.

Mais voici un exemple, qui fera concevoir ce que c'eſt qu'une imagination, qui n'eſt ni diſtraite ni empêchée par aucun doute. On dit qu'Hercule ramena des Enfers Alceſte, qui étoit morte, & la fit voir à Admète. Celui-ci à cette vue avoit une imagination qui lui repréſentoit vraiſemblablement Alceſte; & cette imagination étoit confirmée par une conſidération exacte de l'objet: mais, parcequ'il ſavoit qu'elle étoit morte, cela l'empêchoit de croire cet événement, & feſoit qu'il avoit quelque penchant à en douter.

Les nouveaus Académiciens préférent donc à une imagination ſimplement probable, celle qui eſt probable & qui eſt confirmée par quelque obſervation exacte: & ils préférent à l'une & à l'autre, celle qui eſt probable, qui eſt confirmée par quelque conſidération exacte, & qui n'eſt offuſquée par aucun doute.

Or, quoique les nouveaus Académiciens, & les Sceptiques diſent qu'ils acordent leur aſſen-

aſſentiment à quelques choſes, cependant il y a en ce point une diférence manifeſte entre la maniére de Filoſofer des uns & des autres. Car conſentir à quelque choſe ſe peut dire en diverſes maniéres: quelquefois pour ne pas réſiſter, mais ſuivre ſimplement, ſans une inclination ou une afection violente pour quelque choſe; c'eſt ainſi que l'on dit qu'un Enfant conſent à ce que lui dit ſon maitre: quelquefois conſentir ſe prend pour ſuivre le ſentiment de quelcun, en s'afectionant à ſon ſentiment par une eſpéce de ſimpatie, & par une volonté forte & déterminée; c'eſt ainſi qu'un prodigue conſent à celui qui lui conſeille de vivre avec profuſion. C'eſt pour quoi, come Carnéade & Clitomaque diſent que le conſentement à une choſe probable peut être acompagné d'une forte inclination; & que nous au contraire, nous diſons que ce conſentement ne conſiſte qu'à céder ſimplement & ſans aucune inclination ou afection pour quoi que ce ſoit: il eſt évident que nous ſomes diférens de ces Filoſofes.

Nous diférons encore de la nouvelle Académie, par raport à la fin. Car ceux qui ſuivent cette Secte, recherchent quelque fin probable dans l'uſage de la vie: au lieu que nous, nous vivons ſans rien définir à cet égard, contens de ſuivre les loix, les coutu-

tumes, & les impulsions des perceptions passives de la nature. Ie pourois ajouter ici plusieurs autres choses sur la diférence, qui est entre nous & la nouvelle Académie, si je ne travaillois à être court: mais je les laisse, pour passer à la moyenne Académie.

J'avoue qu' Arcésilas le Chef & l'Auteur de la moyenne Académie me parait aprocher beaucoup des sentimens des Pirroniens; ensorte que sa Doctrine & la notre sont presque une même chose. Car on ne trouve pas qu'il prononce définitivement touchant l'existence ou la non existence d'aucune chose; ou qu'il considére une chose come préférable à une autre, soit pour persuader soit pour ne pas persuader; s'abstenant au contraire de juger & d'acorder son assentiment à quoi que ce soit. De plus il dit que la fin est l'*Epoque*, dont nous avons dit que l'*Ataraxie*, ou l'exemtion de trouble est une suite nécessaire. Il prétend encore que toutes les suspensions de jugement en particulier sont des biens, & que tous les assentimens particuliers sont des maux. Mais à cet égard on pouroit dire que, quand nous disons la même chose qu' Arcésilas, c'est seulement pour marquer ce qui nous parait, & non point pour établir cela come une assertion: aulieu qu'il avance ces propositions, come si elles étoient telles réellement & suivant la na-

nature des choſes; de maniére qu'il prononce afirmativement que l'*Epoque* eſt un bien, & l'aſſentiment un mal.

Que s'il faut ajouter foi à ce qu'on dit de lui, on aſſure qu'il paraiſſoit Pirronien d'abord, mais que véritablement il étoit Dogmatique; que, quand il vouloit éprouver par ſes doutes, ſi ceux qui étoient familiers avec lui, étoient propres à recevoir la Doctrine de Platon, on l'auroit pris alors pour un Filoſofe *Aporétique* ou Doutant : mais qu'il enſeignoit la Doctrine de Platon à ceux de ſes amis qui avoient l'eſprit pénétrant : & que pour cette raiſon Ariſton diſoit de lui qu'il étoit Platon par devant, Pirron par derriére, & Diodore par le milieu: parceque quoiqu'il fût Platonicien, il ſe ſervoit de la Dialectique de Diodore.

Pour ce qui eſt de Filon, il dit que les choſes ſont incompréhenſibles, ſi l'on veut en juger par le *Criterium*, ou par la régle du vrai & du faux des Stoïciens, & qu'ils diſent être la *Faculté compréhenſive* de l'imagination: mais il ajoute qu'elles ſont compréhenſibles de leur nature. (*a*)

(*a*) Cette Faculté Compréhenſive, étoit l'impreſſion vive & évidente que quelque objet feſoit ſur la principale partie de l'ame, ſuivant laquelle évidence on devoit juger de la vérité des choſes, qu'elle repréſentoit. C'eſt la même choſe que ce que nous ape-

Antiochus aloit plus loin. Il transportoit la Filosofie Stoïcienne dans l'Académie; desorte que l'on disoit de lui qu'il filosofoit en Stoïcien dans l'Académie: car il prétendoit prouver que les Dogmes des Stoïciens se trouvoient dans Platon. Par tout ceci on peut voir évidemment en quoi la Doctrine des Sceptiques est diférente de la quatriéme & cinquiéme Académie.

Chap. XXXIV. *Si la Secte des Médecins, que l'on apelle Empiriques, est la même chose que la Filosofie Sceptique.*

IL y en a quelques uns qui prétendent que la Secte des Médecins, que l'on apelle Empiriques, est la même chose que la Filosofie Sceptique. Mais il faut savoir que si cette Secte Empirique assure Dogmatiquement, que les choses obscures sont incompréhensibles, elle n'est point la même chose que la Filosofie Sceptique; & que de plus elle ne convient point à un Sceptique. Desorte que, selon moi, un Sceptique feroit beaucoup mieux de suivre la Secte de Médecine, que l'on nome Métodique: car cette Secte Métodique est la seule de toutes les autres Sectes de Médecine, qui parait ne se point con-

apelons une vérité si évidemment conue qu'il est impossible de la nier.

conduire témérairement, & ne point préſumer aſſez d'elle même, pour prononcer ſi les choſes obſcures ſont incompréhenſibles, ou non. On voit qu'elle ſe conforme aux aparences, & que, ſuivant cela, elle choiſit ce qui parait utile: en quoi elle ſuit la même route que les Sceptiques. Car nous avons dit ci-deſſus, que la conduite comune de la vie, qui eſt celle qu'obſerve le Filoſofe Sceptique, conſiſte à ſe conformer à quatre choſes: ſavoir aux ſuggeſtions de la nature; aux impulſions néceſſaires de nos diſpoſitions paſſives; à l'établiſſement des lois & des coutumes; & à la culture des arts. Come donc, en vertu de l'impulſion des diſpoſitions paſſives, le Sceptique eſt pouſſé par la ſoif à boire, & par la faim à manger, & par quelques autres diſpoſitions paſſives à d'autres choſes: ainſi le Médecin Métodique eſt dirigé par les diſpoſitions paſſives du malade, à uſer de remédes convenables. Quand il voit le malade reſſerré, il eſt dirigé par là à chercher des remédes laxatifs (come, quand on ſe ſent reſſerré par un froid violent, on eſt porté par là à chercher la chaleur;) & de même il eſt conduit par la trop grande relaxation du malade, à lui doner des remédes qui le reſſerrent; (come, lorsque ceux qui ſe ſentent épuiſez pour trop ſuer dans un bain chaud, ſont portez par là à

arêter la ſueur, & à reſpirer un air frais.)

Or on ſe convaincra que ce ſont les choſes contraires à la nature, qui obligent le Médecin Métodique à en venir à celles qui y ſont conformes; ſi l'on conſidére qu'un Chien même ſe ſentant bleſſé d'un bâton pointu, que l'on lui aura lancé, & qui ſera demeuré dans la playe, ſe hâte de le tirer dehors. Mais pour ne point paſſer les bornes de cet abrégé, en entrant dans un trop grand détail; je crois que tout ce que les Médecins Métodiques obſervent dans la cure des maladies, ſe peut raporter à cette impulſion ou à cette néceſſité que les perceptions paſſives cauſent en nous, & aux choſes qui ſont ou conformes ou contraires à la nature. A quoi j'ajoute que ce qu'ils ont encore de comun avec les Sceptiques, c'eſt que, come eux, ils ſe ſervent des termes indiféremment, & ſans vouloir établir aucun Dogme. Car come un Sceptique ſe ſert de cette expreſſion, *Je ne définis rien*, & de cette autre, *Je ne comprens rien*; ainſi le Médecin Métodique uſe du terme de *choſes comunes*, & d'autres ſemblables termes, non dogmatiquement, mais d'une maniére indiférente. C'eſt encore de cette même maniére qu'il prend ce terme de *conaiſſance*, non dogmatiquement, mais pour cette action par laquelle nous nous portons, des perceptions paſſives, & des choſes

ſes conformes ou contraires à la nature, à celles qui paraiſſent convenables & utiles; come dans la faim, & dans d'autres pareilles diſpoſitions paſſives. Enfin, de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, & de pluſieurs autres choſes qu'on pouroit y ajouter, on peut conclure que la profeſſion des Médecins Métodiques a plus d'affinité avec la Sceptique, que toutes les autres Sectes des Médecins: ce qu'il faut dire néanmoins par comparaiſon à ces autres Sectes, & non pas abſolument & ſimplement, come ſi elle étoit une même choſe que la Sceptique.

Après avoir diſcouru des Sectes ou des métodes de Filoſofer qui paraiſſent avoir quelque reſſemblance avec la Sceptique, il ne nous reſte plus rien à faire pour l'explication de cette Doctrine en général: c'eſt pourquoi nous la finiſſons ici, avec le premier livre de nos Inſtitutions Pirroniennes.

Fin du premier Livre.

LES HIPOTIPOSES OU INSTITUTIONS PIRRONIENNES DE SEXTUS EMPIRICUS. LIVRE SECOND.

Chap. I. *Si un Filoſofe peut examiner quelques unes des choſes que les Dogmatiques enſeignent.*

PUisque j'ai entrepris d'examiner & de réfuter les raiſons des Dogmatiques, je parcourerai en bref & ſomairement chacune des parties de ce que l'on appelle la Filoſofie. Mais aupavavant je veux répondre à ce qu'ils ont toujours dans la bouche; qu'un Sceptique n'eſt aucunement capable ni d'examiner, ni de concevoir les Dogmes qu'ils établiſſent. Car voici come ils raiſonent: ou le Sceptique comprend ce que

que diſent les Dogmatiques, ou il ne le comprend pas. S'il le comprend, coment peut-il douter de ce qu'il dit avoir compris? Et s'il ne le comprend pas, il ne peut pas parler ni raiſoner de ce qu'il ne comprend pas. Car come celui qui ignore, par exemple, ce que c'eſt que l'argument de la ſouſtraction par partie, (*a*) ou ce que c'eſt que l'argu-

(*a*) *L'argument de la ſouſtraction par partie.* Il n'eſt pas aiſé de déterminer en quoi conſiſtoit cet argument chez les Stoïciens. C'étoit peut-être le même que l'on pouroit apeler le *Sorite*, ou l'argument du monceau détruit par ſouſtraction. Voici un exemple de ce *Sorite* dans Horace Epit. I. liv. II. Ie me ſers de la traduction du P. Tarteron.

» Mais s'il eſt donc vrai que le nombre des anées
» done du prix & de la bonté aux vers, come il en
» done aux vins; je voudrois ſavoir combien il faut
» d'anées pour rendre un ouvrage excellent. Un
» Auteur mort il y a cent ans, doit-il être mis au
» rang des bons & des anciens, ou des méchans &
» des nouveaux? Il faut, pour nous acorder, convenir
» d'un certain terme. Hé bien, j'avoue qu'un Poé-
» te qui vivoit il y a cent ans, peut ſe compter
» maintenant parmi les bons & les anciens. Mais
» s'il lui manque un mois ou une anée. --------- Un
» mois ou une anée n'eſt pas la peine d'en parler; on
» peut lui doner une place honorable parmi les anci-
» ens Poétes. Je prens ce que vous me donez, &
» feſant come celui qui aracheroit la queue d'un
» Cheval poil à poil, je retranche une anée, puis u-
» ne, puis encore une, & ainſi conſécutivement,
» jusqu'à ce que ce grand nombre d'anées ſe trouve
» réduit à rien; auſſi bien que le raiſonement de ce-
» lui

ment à deux conſéquens, (*b*) ne peut pas parler de ces argumens là: ainſi celui qui ne conait aucune des choſes que diſent les Dogmatiques, ne peut point examiner contre eux, ou réfuter des choſes qu'il ne conait pas: & par conſéquent un Sceptique ne peut examiner ou réfuter ce que diſent les Dogmatiques.

Que ceux qui raiſonent ainſi, nous répondent dans quel ſens ils prennent ce mot, *comprendre*. Entendent-ils par là avoir ſimplement

„ lui qui meſure le mérite des Auteurs par les a-
„ nées. &c.

Voyez le *Sorite* bien expliqué dans l'article Criſippe du Diction. hiſt. & crit. 3. édit. pag. 949.

(*b*) *L'argument à deux conſéquens.* Cet argument étoit compoſé d'une propoſition conditionelle dont on tiroit deux conſéquences contraires; d'où on concluoit que la propoſition conditionelle étoit fauſſe. En voici un exemple. Si toute propoſition eſt vraye, il n'y en aura aucune qui ſoit fauſſe: ſi toute propoſition eſt vraye: il n'y en aura aucune de vraye: car la propoſition qui dira que toute propoſition eſt fauſſe ſera vraye: & ainſi il n'eſt pas vrai que toute propoſition ſoit véritable.

Quelquefois de deux propoſitions conditionelles diférentes, on en tiroit une ſeule & même conſéquence; d'où on concluoit que quelque choſe que l'on ſupoſat, la conſéquence étoit vraye. En voici un exemple.

Si l'Home de bien eſt conu, il eſt heureux; car il eſt eſtimé de ceux qui le conaiſſent: ſi l'Home de bien eſt inconu au monde, il eſt heureux; car ſa conſcience lui ſufit: donc ſoit que l'Home de bien ſoit conu ſoit qu'il ſoit inconu, il eſt toujours heureux.

ment une perception, une idée d'une choſe; en avoir une ſimple conaiſſance, ſans rien afirmer touchant l'exiſtence de ce dont nous diſcourons? Ou bien entendent-ils par ce mot, conaitre une choſe, & en même tems, établir l'exiſtence de cette choſe dont nous diſputons? Car, ſi par ce mot, *comprendre*, ils entendent acorder ſon aſſentiment à leur fantaiſie compréhenſive (*c*), à l'exiſtence de ce que cette Faculté compréhenſive repréſente; enſorte que la Faculté compréhenſive de l'ame ſoit imprimée, marquée, ou imbue par une choſe vraye & exiſtante réellement, & qu'elle ne puiſſe recevoir aucune impreſſion d'une choſe fauſſe & non exiſtante: il faudra peut-être auſſi qu'ils nient, qu'ils puiſſent examiner ou réfuter ce qu'ils ne comprennent pas.

Par exemple, quand un Stoïcien raiſone contre un Epicurien, qui dit que Dieu eſt d'une ſubſtance ſéparée du monde; ou que Dieu ne prend aucun ſoin des choſes qui ſont

(*c*) A *leur fantaiſie compréhenſive.* C'eſt-à-dire, à je ne ſais quelle illumination d'évidence, ou à une Faculté compréhenſive de l'ame, que les Stoïciens établiſſoient pour apuyer leurs aſſertions Dogmatiques. cette *fantaiſie compréhenſive*, eſt proprement ce que nous apelons l'évidence, la régle de vérité, le *Criterium ſecundùm quod*, l'impreſſion vive, claire, & évidente, qu'une vérité produit dans l'ame.

dans le monde ; ou que la volupté eſt le ſouverain bien : comprend-il ce qu'il veut réfuter, ou ne le comprend-il pas ? S'il le comprend, il faudra qu'il diſe que les ſentimens de l'Epicurien ſont véritables ; mais par là il renverſera abſolument toute la Filoſofie Stoïcienne : &, s'il ne le comprend pas, il ne peut point diſputer contre l'Epicurien.

Il faut répondre à peu près de même aux Filoſofes des autres Sectes, quand ils veulent diſputer ſur des ſentimens opoſez de quelques uns de leurs Adverſaires. Car ſi comprendre une choſe, c'eſt la croire véritable, ils ne pouront jamais s'entendre, ni par conſéquent diſputer de quoi que ce ſoit les uns contre les autres.

Mais pour dire quelque choſe de plus fort, & ceſſer de badiner, je dis que toute leur Filoſofie Dogmatique ſera renverſée ; & qu'au contraire la Filoſofie Sceptique ſera fermement établie ; ſi on leur acorde qu'on ne peut pas diſputer touchant ce que l'on ne comprend pas, en prenant le mot *Comprendre* dans le ſens qu'ils le prennent.

Car celui qui prononce Dogmatiquement ſur une choſe obſcure, doit dire qu'il prononce ou après avoir compris la choſe, ou avant que de l'avoir compriſe. S'il prononce avant que de l'avoir compriſe, il ne méritera aucune croyance. Que s'il prononce après l'a-

l'avoir compriſe, ou bien il dira qu'il l'a compriſe par elle même & qu'elle s'eſt préſentée à lui évidemment; ou bien, il dira qu'il l'a compriſe par quelque examen & par quelque recherche. S'il dit que cette choſe obſcure s'eſt préſentée à lui évidemment, & qu'il l'a compriſe par elle même; il faudra qu'elle ne ſoit pas obſcure, & qu'elle ſoit également évidente & viſible à tout le monde, il faudra que chacun la reconaiſſe pour vraye & que Perſone n'en diſpute. Mais il y a toujours eu des diſputes inſolubles ſur chaque choſe obſcure parmi les Dogmatiques. Il faut donc dire que ce Dogmatique qui prononce afirmativement ſur l'exiſtence d'une choſe obſcure, ne l'a point compriſe, come une choſe qui ſe ſoit préſentée à lui évidemment.

Que s'il dit qu'il a compris cette choſe par quelque examen; coment pouvoit-il l'examiner avant que de l'avoir compriſe exactement, come nous avons ſupoſé, par conceſſion pour les Stoïciens? Car ſi, pour examiner, il eſt néceſſaire (ſelon les Stoïciens) que l'on comprenne exactement ce que l'on veut examiner; & ſi réciproquement, pour comprendre une choſe qui eſt en queſtion, il faut que l'examen ait précédé, come nous l'avons démontré; il faudra que les Stoïciens avouent qu'ils ne peuvent ni diſputer, ni prononcer dogmatiquement ſur des choſes obſcures; à moins qu'ils ne veuillent tomber

dans le monde ; ou que la volupté eſt le ſouverain bien : comprend-il ce qu'il veut réfuter, ou ne le comprend-il pas ? S'il le comprend, il faudra qu'il diſe que les ſentimens de l'Epicurien ſont véritables ; mais par là il renverſera abſolument toute la Filoſofie Stoïcienne : &, s'il ne le comprend pas, il ne peut point diſputer contre l'Epicurien.

Il faut répondre à peu près de même aux Filoſofes des autres Sectes, quand ils veulent diſputer ſur des ſentimens opoſez de quelques uns de leurs Adverſaires. Car ſi comprendre une choſe, c'eſt la croire véritable, ils ne pouront jamais s'entendre, ni par conſéquent diſputer de quoi que ce ſoit les uns contre les autres.

Mais pour dire quelque choſe de plus fort, & ceſſer de badiner, je dis que toute leur Filoſofie Dogmatique ſera renverſée ; & qu'au contraire la Filoſofie Sceptique ſera fermement établie ; ſi on leur acorde qu'on ne peut pas diſputer touchant ce que l'on ne comprend pas, en prenant le mot *Comprendre* dans le ſens qu'ils le prennent.

Car celui qui prononce Dogmatiquement ſur une choſe obſcure, doit dire qu'il prononce ou après avoir compris la choſe, ou avant que de l'avoir compriſe. S'il prononce avant que de l'avoir compriſe, il ne méritera aucune croyance. Que s'il prononce après l'a-

l'avoir compriſe, ou bien il dira qu'il l'a compriſe par elle même & qu'elle s'eſt préſentée à lui évidemment; ou bien, il dira qu'il l'a compriſe par quelque examen & par quelque recherche. S'il dit que cette choſe obſcure s'eſt préſentée à lui évidemment, & qu'il l'a compriſe par elle même; il faudra qu'elle ne ſoit pas obſcure, & qu'elle ſoit également évidente & viſible à tout le monde, il faudra que chacun la reconaiſſe pour vraye & que Perſone n'en diſpute. Mais il y a toujours eu des diſputes inſolubles ſur chaque choſe obſcure parmi les Dogmatiques. Il faut donc dire que ce Dogmatique qui prononce afirmativement ſur l'exiſtence d'une choſe obſcure, ne l'a point compriſe, come une choſe qui ſe ſoit préſentée à lui évidemment.

Que s'il dit qu'il a compris cette choſe par quelque examen; coment pouvoit-il l'examiner avant que de l'avoir compriſe exactement, come nous avons ſupoſé, par conceſſion pour les Stoïciens? Car ſi, pour examiner, il eſt néceſſaire (ſelon les Stoïciens) que l'on comprenne exactement ce que l'on veut examiner; & ſi réciproquement, pour comprendre une choſe qui eſt en queſtion, il faut que l'examen ait précédé, come nous l'avons démontré; il faudra que les Stoïciens avouent qu'ils ne peuvent ni diſputer, ni prononcer dogmatiquement ſur des choſes obſcures; à moins qu'ils ne veuillent tomber

dans le *Dialléle*, ou dans le cercle vicieux; qui prouve deux choſes conteſtées réciproquement l'une par l'autre.

Ajoutez que, s'ils veulent comencer par la compréhenſion, nous les réduirons à la néceſſité d'avouer qu'ils doivent avoir examiné avant que d'avoir compris; & que, s'ils aiment mieux comencer par l'examen, nous les réduirons à la nécesſité de dire, qu'avant que d'examiner, ils doivent avoir compris ce qu'ils doivent examiner. Tellement qu'ils ne peuvent ni comprendre aucune choſe obſcure, ni prononcer afirmativement touchant cette choſe : ce qui eſt capable de ruiner le babil ſubtil des Dogmatiques, & d'introduire, à ce que je crois, la Filoſofie *Efectique*. (*a*)

Maintenant, s'ils veulent dire qu'il n'eſt pas néceſſaire qu'une compréhenſion ſemblable à celle, dont nous avons parlé, précéde l'examen, mais qu'une ſimple perception, ou qu'une ſimple conaiſſance ou idée de la choſe ſufit; il ſera vrai de dire que ceux auſſi qui s'abſtiennent de juger de l'exiſtence des choſes obſcures, pouront examiner, & faire des dificultez ſur ce qu'ils voudront. Car un Sceptique n'eſt pas privé d'intelligen-

(*a*) C'eſt-à-dire, *ſuſpendante*, qui ne définit rien, qui doute toujours, qui ſuſpend ſon jugement.

gence; je veux dire de celle, qui vient du fond de ſa Raiſon, & qui nait des choſes qui ſe préſentent à lui; en agiſſant ſur lui & lui paraiſſant actuellement d'une certaine maniére. Or cette ſorte d'intelligence n'emporte point néceſſairement avec elle l'exiſtence des choſes que le Sceptique aperçoit par ſon entendement. Car nous n'apercevons pas ſeulement par l'entendement les choſes qui exiſtent, mais encore celles qui n'exiſtent pas. Par conſéquent, ſoit qu'un Filoſofe *Efectique* examine, ſoit qu'il ait des idées, ou qu'il aperçoive par ſon entendement; il perſévére toujours dans ſon inſtitut de Filoſofe Sceptique: & nous avons déja dit qu'il acorde ſon aſſentiment aux choſes qui ſe préſentent à ſon imagination, ſuivant ce qu'elles lui paraiſſent.

Mais voyez, je vous prie, ſi les Dogmatiques ne ſont pas plutot exclus du pouvoir d'examiner que les Sceptiques. Car il n'y a point d'inconvénient à dire que des Perſones, qui avouent qu'elles ignorent ce que les choſes ſont par leur nature, continuent à les examiner. Mais l'examen ne convient point à des Perſones qui s'imaginent de conaitre les choſes exactement; puisqu'à l'égard de ces derniers, leur examen doit être fini ſuivant leur penſée: aulieu que les premiers conſervent encore toute la raiſon qu'ils

ont d'examiner, laquelle conſiſte à croire qu'ils n'ont pas encore trouvé ce qu'ils cherchent. Il nous faut donc examiner en peu de mots apréſent chacune des parties de ce qu'on apelle Filoſofie. Mais come il y a eu une grande controverſe parmi les Dogmatiques touchant les parties de la Filoſofie, les uns ne la diſtinguant point par parties, d'autres la diviſant en deux parties, & d'autres en trois; (controverſe ſur laquelle il n'eſt pas beſoin de nous étendre:) nous ſuivrons dans notre diſcours l'opinion de ceux qui paſſent pour les plus habiles dans cette diſpute, quand nous aurons expoſé leur ſentiment autant qu'il ſera néceſſaire.

Chap. II. *Par où doit comencer l'examen de la Filoſofie contre les Dogmatiques.*

LEs Stoïciens & quelques autres diſtinguent trois parties dans la Filoſofie, la Logique, la Fiſique, & la Morale: & ils comencent par la Logique. Quoiqu'il y ait eu de grandes diſputes entr'eux, pour ſavoir, par laquelle de ces parties il faloit comencer; nous les ſuivrons, ſans nous aſſujétir à aucun ſentiment: & parceque toutes les choſes qui ſe diſent dans ces trois parties, ont beſoin de *Criterium* ou de régle des ju-

ge-

jugemens, & que la queſtion de cette régle des jugemens, ſemble apartenir à la partie rationelle de la Filoſofie, ou à la Logique; nous comencerons par l'examen de cette régle des jugemens, & par la Logique.

Chap. III. *Du* Criterium, *c'eſt-à-dire, de la régle du vrai & du faux.*

IL faut ſavoir avant toutes choſes que l'on apelle *Criterium*, ou bien ce par quoi quelques uns prétendent que l'on juge ſi une choſe eſt, ou n'eſt pas; ou bien ce qui eſt la régle de notre conduite dans la vie. Mon deſſein eſt pour le préſent de traiter de ce qu'on apelle la régle du vrai & du faux: car à l'égard du *Criterium* pris dans la ſeconde ſignification, j'en ai parlé aſſez dans le premier livre, où j'ai traité de la Sceptique en général.

Le *Criterium*, dont il s'agit ici, ſe peut entendre de trois maniéres. D'une maniére comune, d'une maniére particuliére, & d'une maniére très particuliére. Il ſe prend comunément pour toute meſure de compréhenſion; & ſuivant cette ſignification les Facultez naturelles ſont des régles, ou des meſures de compréhenſion, ou de perception. Il ſe prend particuliérement, pour toute meſure artificielle de compréhenſion; come ſont une régle, un compas. Il ſe prend

très

très particuliérement pour toute mesure artificielle qui sert à comprendre une chose obscure ; suivant laquelle signification l'on n'apelle point régles de vérité, les choses qui apartiennent à la conduite de la vie comune, mais seulement celles qui apartiennent à la raison ou à la Logique, & que les Dogmatiques nous donent come des régles pour discerner la vérité.

I'entreprens donc de discourir ici principalement de cette régle logique ou rationelle du vrai & du faus. Or à l'égard de cette régle des jugemens, on peut considérer trois choses (*a*) le juge ; l'instrument dont on prétend se servir pour juger ; & l'exemplaire sur lequel on veut juger. Le juge, qui est l'Home ; l'instrument, qui est l'Entendement ou les Sens ; & l'exemplaire, qui est l'Idée (*b*), l'Imagination, ou la Faculté

(*a*) Ces trois choses sont apelées, en traduisant mot à mot, *Criterium a quo* (c'est le juge:) *Criterium per quod.* (c'est l'instrument par lequel on juge.) *Criterium secundùm quod.* (c'est le modéle ou l'exemplaire que l'on suit dans ses jugemens.) Je me sers quelquefois dans la suite de ces expressions latines pour abréger, ou pour dégager le discours, quand cela se peut faire sans obscurité.

(*b*) *Qui est l'Idée.* Il faut entendre par là une Idée claire & évidente, conformement à laquelle on juge de ce que l'objet est réellement & de sa nature. Cette évidence est proprement ce que l'on apelle, *Criterium veritatis* la régle suivant laquelle on juge de la vérité des choses.

té compréhenſive de l'ame, ſur le modéle de laquelle Idée, l'Home entreprend de juger par l'Entendement ou par les Sens, come nous avons dit.

Voilà ce que nous avons jugé à propos d'expliquer avant toutes choſes, afin que l'on conaiſſe de quoi il eſt queſtion. Il nous reſte maintenant de paſſer à la réfutation de ceux qui diſent témérairement qu'ils poſſédent une régle de vérité. Començons par la vérité.

Chap. IV. *S'il y a quelque régle de vérité.*

ENtre les Filoſofes qui ont traité de la régle du vrai & du faux, quelques uns ont décidé qu'il y en a une, come les Stoïciens ; & quelques uns ont dit qu'il n'y a point, come, entr' autres, Xéniade de Corinte, Xénofane de Colofon, qui dit qu'il n'y a qu'opinion en toutes choſes. Pour nous, nous nous abſtenons de juger s'il y a une régle de vérité ; ou s'il n'y en a pas.

Dira-t-on qu'il eſt poſſible de décider cette controverſe ; ou dira-t-on que cela eſt impoſſible ? Si on dit que cela eſt impoſſible, par là on nous acordera qu'il faut s'abſtenir de

de juger. Que ſi cette controverſe eſt telle qu'on puiſſe la décider, que l'on nous diſe par où on poura la décider ; puisque nous n'avons point encore de régle de vérité, qui ſoit reconue & avouée, & que nous ne ſavons pas même s'il y en a une, mais que nous la cherchons.

Outre cela, afin que nous puiſſions décider la controverſe qui eſt entre nous ſur la régle du vrai, il faut que nous ayons une régle avouée & reconue, par laquelle nous puiſſions juger de la bonté de cette autre régle : & afin que nous ayons cette ſeconde régle avouée & reconue, il faut aupavavant décider la controverſe que nous avons entre nous ſur la régle de vérité. Ainſi la diſpute tombant dans le moyen que nous avons apelé le *Dialléle*, (le cercle vicieux) on ne ſait plus coment trouver une régle de vérité : d'autant plus que nous ne permettons pas aux Dogmatiques, d'établir une régle de vérité par ſupoſition ; & que, s'ils veulent juger d'une régle de vérité par une autre régle, & ainſi de ſuite, nous les réduirons au moyen que nous avons apelé le progrès à l'infini.

De plus come la démonſtration a beſoin d'une régle du vrai & du faux qui ſoit démontrée ; & que la régle du vrai & du faus a beſoin d'une démonſtration jugée telle : les voi-

voilà encore réduits au *Dialléle* (*a*). Mais quoique ces choſes puiſſent ſufire, ſelon nous, pour faire voir la témérité des Dogmatiques, à l'égard de ce qu'ils diſent de la régle de vérité; néanmoins, afin que nous puiſſions les réfuter en diverſes maniéres, il ne ſera pas hors de propos de nous arêter ſur cette matiére.

Notre intention n'eſt pas de raporter en détail toutes les opinions des Dogmatiques touchant la régle du vrai & du faux. (Car il y a eu là deſſus des diférences de ſentimens infinies; & ainſi il faudroit nous écarter de la juſte métode de la diſpute pour les examiner tous.) Mais, come on peut conſidérer trois choſes (*b*) par raport à cette régle; celui qui juge, l'inſtrument par lequel il juge, & l'exemplaire ſur lequel il juge : nous examinerons, toutes ces choſes en particulier, & nous montrerons par là que cette régle de vérité eſt incompréhenſible. De cette maniére nous traiterons la choſe avec métode, & no-

(*a*) C'eſt le Mode alternatif, par lequel deux choſes étant également obſcures, on prouve la premiére par la ſeconde, & la ſeconde par la premiére.

(*b*) Trois choſes. *Criterium à quo*; *Criterium per quod*; *Criterium ſecundùm quod.*

notre réfutation ſera plus parfaite & plus acomplie.

Començons par le juge du vrai & du faus. En réfutant ce que les Dogmatiques diſent ſur cet article, nous rendrons fort douteux ce qu'ils diſent ſur les deux autres.

Chap. V. *Du* Criterium à quo, *c'eſt-à-dire, de celui qui doit juger de la vérité.* (*b*)

QUand je conſidére ce que les Dogmatiques diſent de l'Home, non ſeulement il me ſemble que l'Home eſt une choſe incompréhenſible, mais je crois encore que l'on ne ſauroit en avoir une conaiſſance même légére & ſuperficielle qui ſoit juſte. Nous voyons dans Platon, Socrate qui dit qu'il ne ſait s'il eſt plutot Home que quelque autre choſe. Et quand les Dogmatiques veulent doner une notion de l'Home, premiérement ils ne s'entendent point entr'eux; & enſuite, ils ne diſent quelquefois que des choſes ridicules.

Démocrite dit que l'Home eſt ce que nous conaiſſons tous. Selon quoi nous ne conaitrons donc point l'Home, parceque nous conaiſſons auſſi le Chien; ou il s'enſuivra de là qu'un Chien, que nous conaiſſons, eſt

(*b*) Ou de celui qui doit juger de la vérité. Les Dogmatiques diſent que ce juge eſt l'Home.

eſt auſſi un Home. Il y a de plus quelques Homes que nous ne conaiſſons pas ; & par conſéquent ils ne ſeront pas Homes. Bien plus, ſuivant cette notion on poura dire qu'il n'y a aucun Home. Car ſi Démocrite veut dire qu'il faut qu'un Home ſoit conu de tous; come aucun Home n'eſt conu de tous, il n'y aura aucun Home ſelon ſa penſée. Il eſt évident que ce ne ſont point ici des ſubtilitez de Sofiſte, & la Doctrine de ce Filoſofe n'eſt point éloignée de ce que je dis. Car il prétend qu'il n'y a rien autre choſe, à parler véritablement, que du vide & des Atômes, leſquels deux principes ſont, à ce qu'il dit, non ſeulement dans les Animaux, mais encore dans tous les compoſez. Mais par ces principes là nous ne pourons pas conaitre ce qui eſt propre à l'Home, parcequ'ils ſont comuns à toutes choſes, & que rien autre choſe que ces principes, ne ſe préſente à nous. Nous n'avons donc rien par où nous puiſſions diſtinguer 'Home d'avec les autres Animaux, & en avoir une conaiſſance intellectuelle qui ſoit claire & évidente.

Epicure dit que l'Home a une certaine forme & eſt animé: (*b*) & ſuivant ce Filoſo-

(*b*) *Que l'Home a une certaine forme & eſt animé.* Epicure vouloit dire que l'Home étoit ſi conu qu'il ſufiſoit, quand on en rencontroit un, de le montrer & de dire

ſofe encore, il ne faut que montrer un Home pour le faire conaitre, & celui qu'on ne montre pas n'eſt pas Home. Et ſi un Home montre une Femme, l'Home ne ſera pas Home; & ſi c'eſt une Femme qui montre un Home, la Femme ne ſera pas de l'eſpéce humaine. Nous inférerons encore la même choſe de la diverſité des circonſtances, (*c*) que l'on peut conaitre par le quatriéme des dix moyens de l'*Epoque*.

D'autres Filoſofes (*d*) diſent que l'Home eſt un Animal raiſonable, mortel, capable d'intelligence & de ſcience. Or come dans le premier moyen de l'*Epoque* nous avons fait voir, qu'aucun Animal n'eſt privé de Raiſon, & que tous les Animaux ſont capables d'intelligence & de ſcience, ſelon ce que les Dogmatiques diſent eux mêmes; nous ne ſaurons pas ce qu'ils veulent dire par leur définition de l'Home. De plus: ou bien ils diront que ces accidens qu'ils ajoutent dans la définition, ſont dans l'Home actuellement; ou bien ils diront qu'ils y ſont ſeulement en puiſ-

dire voilà un Home; cela ſufiſoit pour rapeler l'idée que chacun en avoit.

(*c*) *Nous inférerons encore la même choſe de la diverſité des circonſtances.* Sextus veut dire, que, ſi nous nous trouvons dans de certaines diſpoſitions, on aura beau nous montrer un Home, nous le méconaitrons, & nous le prendrons ou pour une bête, ou pour quelque autre choſe.

(*d*) *D'autres Filoſofes.* Come les Stoïciens, par exemple.

puiſſance. S'ils y ſont actuellement, celui là ne ſera pas Home qui n'aura pas encore une ſcience parfaite, ni une parfaite Raiſon, & qui n'eſt pas dans l'état de mort; car c'eſt là être actuellement mortel. Que s'ils diſent que ces accidens ſont dans l'Home ſeulement en puiſſance, celui là ne ſera donc point Home qui a une parfaite Raiſon, & qui a aquis une grande ſcience & une grande intelligence: ce qui eſt encore plus abſurde, que ce que nous diſions aupavavant. Il parait donc que nous ne pouvons avoir aucune notion de l'Home.

Auſſi, quand Platon veut que l'Home ſoit un Animal ſans plumes, à deux piez, à larges ongles, capable de ſcience, ou de conduite politique; il ne prétend pas dire cela afirmativement: car l'Home étant ſelon lui du nombre des choſes qui naiſſent ou qui ſe forment toujours, & qui ne ſont pas encore véritablement; come on ne peut rien prononcer afirmativement touchant ce qui n'eſt pas encore, come il le dit lui même, il s'enſuit qu'il n'auroit pas voulu paſſer pour avoir doné cette définition précédente d'un ton afirmatif, & qu'il ne prétendoit, en la donant, autre choſe que d'aproprier, ſelon ſa coutume, ſes expreſſions à ce qui lui paraiſſoit vraiſemblable.

Mais acordons leur que l'on peut avoir quelque légére idée de l'Home, nous trouve-

verons toujours que l'Home eſt une choſe incompréhenſible. Il eſt compoſé d'ame & de corps; mais le corps & l'ame ſont deux choſes incompréhenſibles : donc le tout, qui eſt l'Home, l'eſt auſſi.

Prouvons que le corps eſt incompréhenſible. Les accidens d'une choſe ſont diférens de la choſe dont ils ſont les accidens : ainſi, quand une couleur, ou quelque choſe de ſemblable ſe préſente ou ſe fait ſentir à nous, la Raiſon veut que nous diſions qu'il n'y a que les accidens, qui ſe font ſentir à nous, & non pas le corps même. D'ailleurs on dit que le corps a trois dimenſions : nous devons donc comprendre la longueur, la largeur, & la profondeur. Mais ſi la profondeur ſe préſentoit à nos Sens, nous conaitrions quand de l'or ſeroit argenté : ainſi le corps eſt incompréhenſible.

Maintenant laiſſant là le corps, nous trouverons que l'Home eſt incompréhenſible par ce que ſon ame l'eſt. Voici come nous nous en convaincrons. Pour paſſer ſous ſilence les diſputes infinies & inexplicables des Filoſofes, qui ont diſputé touchant l'ame; les uns ont dit que l'ame n'eſt rien, qu'elle n'exiſte pas, come entr' autres Dicéarque de Meſſénie; d'autres ont dit qu'elle exiſte; & d'autres ſe ſont abſtenus de juger de cette controverſe. Si les Dogmatiques diſent que la dé-

ci-

ciſion de cette diſpute eſt impoſſible; il faudra qu'ils acordent que l'ame eſt une choſe incompréhenſible. S'ils diſent qu'elle peut être décidée; qu'ils diſent par quel moyen ils la décideront. Ils ne le peuvent pas par les Sens, puisqu'ils prétendent qu'elle doit être conçue & conuë par l'Entendement, & par la Raiſon. S'ils diſent que cette queſtion ſera décidée par l'Entendement; nous répondrons qu'il n'y a rien dans l'ame dont on ſoit moins certain que de l'exiſtence & de la nature de l'Entendement, come on le peut voir par ceux, qui conviennent bien entr'eux de l'exiſtence de l'ame, mais qui ſont en grande diſpute les uns avec les autres à l'égard de l'Entendement. Si donc ils veulent comprendre ce que c'eſt que l'ame par l'Entendement & décider par ce moyen la controverſe de l'ame; ils prétendront juger & éclaircir une choſe conteſtée par une autre choſe, qui l'eſt encore plus, ce qui eſt abſurde. Ainſi on ne poura pas décider, non pas même par le raiſonement, la controverſe de l'ame: & par conſéquent il n'y aura rien où on la puiſſe décider. Ce qui étant ainſi, il faut avouer que l'ame eſt une choſe incompréhenſible: d'où il ſuit quel'Home auſſi eſt une choſe incompréhenſible.

Mais acordons encore que l'on comprenne ce que c'eſt que l'Home. Je dis qu'après

tout on ne poura peut-être prouver en aucune maniére que l'Home doive être le juge de la vérité des choſes; le *Criterium à quo.* Car ſi quelcun veut dire que les choſes doivent être décidées par l'Home; ou il avancera cela ſans démonſtration, ou il le prouvera par une démonſtration. Mais il ne peut pas dire cela avec démonſtration; car il faut que ſa démonſtration ſoit jugée & reconue pour vraye: mais, come nous n'avons point encore de juge reconu & avoué, par qui cette démonſtration puiſſe être jugée, puisque nous le cherchons; nous ne pouvons point juger de la démonſtration, ni par conſéquent démontrer que l'Home ſoit le juge, ou le *Criterium à quo*, dont il s'agit maintenant. Que ſi on dit ſans démonſtration que les choſes doivent être jugées par l'Home; on ne méritera pas d'être cru. Ainſi nous ne pourons point aſſurer que l'Home ſoit le juge du vrai & du faus, ou le *Criterium à quo.*

Mais encore, qui eſt-ce qui poura juger que l'Home ſoit le juge, du vrai & du faux? Si on dit que l'Home eſt le juge, ſans que cela ait été jugé come vrai, on ne méritera pas d'être cru; & ſi on prouve qu'il eſt le juge, parceque cela a été jugé ainſi par l'Home, on prendra pour preuve cela méme qui eſt en controverſe. Que ſi on dit que cela a été jugé par quelque autre Animal, comen

pou

poura-t-on admettre cet Animal, pour juger que l'Home eſt le juge de la vérité? Car ſi cet Animal juge, ſans que ſon jugement ait été reconu & jugé come vrai, on ne le croira pas: que ſi ſon jugement eſt aprouvé, on demandera par qui. S'il eſt aprouvé par l'Animal lui même, c'eſt la même abſurdité que cideſſus; & s'il eſt aprouvé par un Home, voilà le Dialléle, ou le cercle vicieux. Que ſi le jugement de cet Animal eſt aprouvé par quelque autre que par lui même, & que par l'Home, il faudra chercher un juge qui décide de la validité de ce jugement, & ainſi de ſuite à l'infini. Ainſi nous ne pourons jamais dire, que les choſes doivent être jugées par l'Home.

Acordons néanmoins que l'on diſe & que l'on croye que les choſes doivent être jugées par l'Home. Come il y a une grande diverſité entre les Homes, nous demanderons d'abord que les Dogmatiques conviennent entr'eux, s'il faut ſuivre le ſentiment de cet Home ci, ou de celui là, avant que d'exiger que nous ſuivions auſſi le ſentiment de cet Home. Mais s'il eſt vrai, que tant que l'eau coulera, tant que les arbres porteront des feuilles, ils diſputeront pour ſavoir qui d'entr'eux doit être le juge des choſes; coment peuvent ils nous preſſer avec tant de hardieſſe de ſuivre le ſentiment de qui que ce ſoit?

S'ils diſent qu'il faut ajouter foi au Sage.

A quel Sage leur demanderons nous? Eſt-ce à celui, qui eſt ſage ſelon Epicure ; ou à celui qui eſt ſage ſelon les Stoïciens ; ou à celui qui ſera de la Secte des Filoſofes Ciniques? Jamais ils ne s'acorderont pour nous doner une réponſe. Si quelcun nous demande que nous laiſſions là la queſtion du Sage, & que nous ajoutions foi à celui qui eſt plus prudent que tous les autres; d'abord les Dogmatiques ſe diviſeront entr'eux pour ſavoir, lequel eſt le plus prudent: mais enſuite quand on voudroit acorder, que du comun conſentement de tous les Dogmatiques, on en peut trouver quelcun qui ſurpaſſe en prudence tous ceux qui ſont & qui ont été, ce quelcun là ne ſera pas encore pour cela digne de foi. Car come il y a des dégrez preſque infinis de perfection, ou d'imperfection dans la prudence, nous répondrons que cet Home, ſi l'on veut, eſt plus prudent que ceux qui ont été & qui ſont aprèſent, mais qu'il ſe peut faire qu'il vienne quelcun dans la ſuite qui ſera plus prudent que lui. Come donc on exige de nous, que nous ajoutions foi à celui qui paſſe aujourdui pour plus prudent que ceux qui ſont & qui ont été, acauſe de ſa prudence; ainſi il faut atendre d'ajouter foi plutot à celui qui viendra, & qui ſera plus prudent que celui à qui on veut que nous ajou-

outions foi aujourdui. Et quand cet Home là ſera venu, on poura encore eſpérer qu'il y en aura un autre après lui plus prudent que lui, & encore un autre plus prudent que celui que l'on atend, & ainſi jusqu'à l'infini.

De plus on ne peut pas ſavoir ſi ces Homes prudens que l'on atend, s'acorderont avec celui d'apreſent; ou s'ils débiteront des choſes contraires & opoſées: ainſi encore que l'on avouroit qu'il y a quelque Home plus prudent que ceux qui ſont, & qui ont été, come nous ne pourons pas aſſurer qu'il n'y en aura aucun plus prudent que cet Home, (car cela eſt obſcur) il faudra toujours atendre le jugement d'un Home plus prudent qui poura venir, & ne jamais aquieſcer à celui qui eſt actuellement le plus habile Home.

Acordons encore qu'il n'y a eu, & qu'il n'y aura jamais aucun Home plus prudent que celui que l'on ſupoſe être le plus prudent de tous; je dis que, quand cela ſeroit, il n'eſt point à propos de le croire. Car come ceux qui ont de la prudence, ont de coutume plus que les autres, en établiſſant leurs ſentimens, de faire enſorte que les opinions défectueuſes dont ils entreprennent la défenſe, paraiſſent vrayes & exemtes de défauts; quand cet habile Home, que l'on

ſupoſe, nous afirmera quelque choſe ; nous ne ſaurons pas s'il nous l'expoſe telle qu'elle eſt de ſa nature, ou s'il n'avance pas come vrai, ce qu'il ſait être faux : nous ne ſaurons pas s'il ne nous veut pas faire croire, come vraye, une choſe fauſſe : vû qu'étant plus habile Home que tous les autres, nous ne ſaurions le réfuter. C'eſt pourquoi, quoiqu'il paſſe pour le vrai juge des choſes, nous ne l'en croirons pas davantage, parceque nous penſerons qu'à la vérité il ſe vante de dire vrai dans tout ce qu'il dit, mais que peut-être il a intention de nous faire croire des choſes fauſſes come vrayes, ce qui lui eſt facile acauſe qu'il a beaucoup d'eſprit & de ſubtilité.

Voilà les raiſons pour leſquelles on ne doit point ajouter foi à celui là même qui ſeroit le plus habile & le plus ſubtil de tous les Homes, lorſqu'il s'agit de juger des choſes. Si maintenant quelcun prétendoit qu'il faut s'en raporter au conſentement de pluſieurs (*a*), nous répondrons que c'eſt là une prétention vaine. Car premiérement le vrai eſt peut-être rare (*b*), & il ſe peut faire qu'un ſeul

(*a*) Ou du plus grand nombre.

(*b*) Il y a telles queſtions ſur leſquelles on pourra débiter mille rêveries & mille fauſſetez, pendant que certainement il ne poura y avoir qu'une ſeule opinion qui ſoit vraye.

ſeul Home ſoit plus prudent que pluſieurs. Enſuite il y a plus de Perſones qui ſoyent diſcordantes entr'elles ſur la queſtion de la régle du vrai, qu'il n'y en a qui s'acordent ſur ce point : car ceux qui nous ont doné quelque régle que ce ſoit de vérité, diférente de celle dont il ſemble que les autres conviennent, contrediſent à cette régle reçue, & ils ſont tous enſemble en plus grand nombre que ceux qui reçoivent celle là d'un comun conſentement.

De plus ceux qui s'acordent enſemble à recevoir une régle de vérité, ſont ou afectez diverſement, ou afectez d'une même maniére. On ne peut pas dire qu'ils ſoyent afectez diverſement, au moins par raport au conſentement qui eſt entr'eux ſur cette régle : car coment pouroient-ils dire en ce cas là la même choſe touchant une même choſe ? Que s'ils ſont afectez d'une ſeule & même maniére, tout de meme auſſi, & celui qui eſt d'un ſentiment diférent, eſt afecté d'une ſeule maniére, & ceux qui s'acordent avec lui ſont tous afectez d'une ſeule & même maniére : d'où il ſuit qu'en égard aux maniéres dont nous ſomes afectez ou aux diſpoſitions que nous ſuivons, il n'y a point de diférence entre la maniére dont une multitude eſt afectée, & entre celle dont un ſeul Home eſt afecté. Ainſi il

ne faut pas ſuivre pluſieurs plutot qu'une ſeule Perſone. (*a*)

Je ne dis rien de la diférence incompréhenſible des jugemens, qui ſe trouve dans une auſſi grande multitude qu'eſt celle des Homes, come je l'ai dit dans le quatriéme moyen de l'*Epoque*; y ayant une quantité innombrable d'Homes; ſi on les prend chacun en particulier, & n'étant pas poſſible de parcourir tous leurs jugemens, & de prononcer enſuite quels jugemens ſont apuyez ſur plus ou ſur moins de voix parmi tous les Homes. D'où il ſuit encore, qu'il eſt abſurde de préférer quelques juges à d'autres ſous, prétexte qu'ils ſont en plus grand nombre.

Con-

(*v*) *Ainſi il ne faut pas ſuivre pluſieurs, plutot qu'une ſeule Perſone.* Car toute cétte multitude que l'on ſupoſe être d'un ſeul ſentiment, ne doit être cenſée que come une tête, pour ainſi dire, tout come une ſeule Perſone qui eſt d'un ſentiment diférent de celui de cette multitude, eſt une ſeule téte. L'autorité de Copernic pour le mouvement de la terre étoit tout auſſi croyable quoiqu'il fût peut-être le ſeul de ſon ſentiment, que celle de toute la multitude infinie, qui de ſon tems croyoit que la terre étoit immobile au centre du monde. Les Auteurs ou les Réformateurs de Sectes ſont obligez d'admettre ce principe. Tout ce que l'on peut dire en faveur du ſentiment d'une multitude, c'eſt qu'il ſera fort bon, en cas que par un examen, où le ſufrage de la multitude n'entrera que pour une ſeule tête, on le trouve vrai.

Concluons de tout ce que nous avons dit, que le *Criterium a quo*, ou le juge du vrai & du faus, eſt une choſe incompréhenſible (*b*). Or comme ce *Criterium* renferme les deux autres, un chacun d'eux étant ou une partie, ou une diſpoſition paſſive, ou une action de l'Home que l'on ſupoſe être le *Criterium a quo*, il auroit peut-être été à propos de les obmettre pour paſſer à d'autres choſes ; ce que nous avons dit ſur le premier, paraiſſant ſufire pour les deux autres. Mais afin que l'on ne croye pas que nous voulons éviter de réfuter en particulier ce que les Dogmatiques diſent du *Criterium per quod* & du *Criterium ſecundùm quod*, nous en dirons quelque choſe par ſurabondance de droit, en començant par le *Criterium per quod*.

Chap. VI. *Du* Criterium per quod, *c'eſt-à-dire, de l'inſtrument par lequel on prétend juger de la vérité.*

IL y a eu parmi les Dogmatiques une grande controverſe & preſque infinie, ſur cette queſtion de l'inſtrument par le-

(*b*) C'eſt-à-dire, qu'on ne peut pas comprendre qu'il y ait quelque Home, ou quelque Animal, ou quelque multitude qui ait droit de juger des choſes obſcures ; enſorte que l'on puiſſe exiger raiſonablement d'un Sceptique, qu'il ſe range plutot à l'opinion de ceux ci, qu'au ſentiment de ceux là.

quel on doit juger des choſes. Mais pour obſerver ici une métode juſte, nous dirons que, ſupoſé, come ils le prétendent, que l'Home ſoit le juge des choſes, il n'y a en lui que ſon Entendement & ſes Sens, dont il puiſſe ſe ſervir pour en juger, come eux mêmes l'avouent. Si donc nous montrons qu'il ne peut pas juger des choſes par ſes Sens ſeulement, ni par ſon Entendement ſeul, ni par tous deux enſemble, nous renverſerons toutes leurs opinions particuliéres tout à la fois; car elles peuvent être toutes réduites à ces trois.

Començons par les Sens. Quelques-uns aſſurent que les perceptions paſſives des Sens ſont vaines, que rien de tout ce qu'ils ſemblent apercevoir n'eſt l'objet de leurs perceptions: quelques autres diſent, que toutes les choſes par lesquelles ils croyent être mus, ſont réellement à eux: & il y en a encore d'autres qui croyent que quelques-unes de ces choſes là ſont aperçues par les Sens réellement telles qu'elles ſont, & non pas quelques autres. Dans une ſi grande diverſité de ſentimens nous ne ſaurions ſavoir qui ſont ceux à qui nous devons ajouter foi: car nous ne déciderons pas cette controverſe par les Sens, puisque nous diſputons ſi leurs perceptions ſont vaines ou ſi elles ſont fondées ſur la vérité & ſur la nature: mais nous ne la déciderons pas non plus

pa

par un autre moyen, puisque ſelon la ſupoſition queles Sens ſeuls ſont les inſtrumens par lesquels nous jugeons des choſes, il n'y a aucun autre inſtrument de jugement dont nous puiſſions nous ſervir. Ce ſera donc une choſe que l'on ne poura décider, & qui ſera incompréhenſible, de ſavoir ſi nos Sens ſont afectez d'une perception vaine, ou ſi cette perception eſt cauſée par quelque choſe de réel. Ce qui étant ainſi, il s'enſuit que pour juger des choſes nous ne devons pas employer les Sens ſeuls, puisque nous ne pouvons pas dire qu'ils aperçoivent quoi que ce ſoit de réel. Acordons néanmoins que les Sens ont la faculté d'apercevoir: on ne poura point encore s'y fier, s'il s'agit de juger des objets extérieurs des Sens; car les Sens ſont mus d'une maniére contraire par de mêmes objets ſenſibles & extérieurs. Par exemple, le gout à la préſence du miel, a tantot un ſentiment d'amertume, & tantot une ſenſation de douceur: la vue aperçoit quelquefois un même corps come s'il étoit de couleur de ſang, & quelquefois come s'il étoit blanc: l'odorat n'eſt pas toujours d'acord avec lui même; car un Home qui eſt ſujet aux maux de tête, trouve dèsagréable le parfum liquide; qu'il trouve agréable s'il eſt autrement afecté: les Inſpirez & les Frénétiques s'imaginent entendre

des gens qui leur parlent, gens que nous n'entendons pas; & une même eau peu chaude parait incomode à ceux qui ont quelque inflamation, étant apliquée ſur la partie enflamée, qui ne parait que tiéde aux autres.

Dira-t-on que toutes les aparences des Sens, ou que toutes les imaginations ſont vrayes; ou dira-t-on qu'elles ſont en partie vrayes & en partie fauſſes? Car de dire qu'elles ſont toutes fauſſes, nous ne le pouvons pas, n'ayant aucune régle du vrai aprouvée ſans conteſtation, par laquelle nous puiſſions juger quel ſentiment nous devons préférer aux autres; outre que nous n'avons aucune démonſtration vraye & jugée telle, puiſque nous cherchons encore une régle de vérité, par laquelle nous devons juger de la vérité de la démonſtration.

Ainſi ſi quelcun prétend qu'il faut ajouter foi aux Sens, quand ils ſont dans leur état naturel, & non quand ils n'y ſont pas, il dira une absurdité. Car s'il dit cela ſans rien démontrer, on ne le croira pas, & s'il le veut démontrer, il ne le poura pas, acauſe de ce que nous avons dit, qu'on ne peut pas avoir à cet égard une démonſtration vraye qui ſoit reconue & jugée telle.

Mais de plus, quand on acorderoit que les perceptions de ceux qui ſont dans leur état naturel, ſont dignes de foi, mais non pas

pas de ceux qui n'y ſont pas ; on trouvera encore après cette conceſſion, qu'il eſt impoſſible de juger par les Sens ſeuls des objets extérieurs. Car la vue, lors même qu'elle eſt dans ſon état naturel, nous repréſente une même tour quelquefois ronde & quelquefois quarée: & le gout repréſente les mêmes viandes come dèsagréables à ceux qui ſont raſſaſiez, qu'il repréſente come agréables à ceux qui ont bon apétit: & l'ouye aperçoit de nuit come forte une voix qui parait foible & ſourde en plein jour : une odeur qui parait dèsagréable à la plupart du monde, ne parait point cela aux couroyeurs : & à l'égard du toucher, avant que d'entrer dans l'apartement chaud du bain, on a chaud dans l'apartement tiéde qui y joint, & on a froid dans ce même apartement tiéde, au ſortir de l'apartement chaud. Puis donc que les Sens mêmes qui ſont dans leur état naturel, ſont ſujets à avoir des perceptions contraires des mêmes objets, & qu'il n'eſt pas poſſible de décider cette controverſe, parceque l'on n'a point un juge avoué & reconu indubitablement pour juger des aparences des Sens ; c'eſt une conſéquence, qu'il faut toujours reſter dans les mêmes doutes. On pouroit, pour confirmer ce que je dis, raporter ici pluſieurs choſes que nous avons dites en parlant des moyens de l'*Epoque* ;

mais ceci ſufit pour faire voir, que peut-être n'eſt-il pas vrai que les Sens ſeuls puiſſent juger des objets extérieurs. Ainſi paſſons à l'Entendement,

Ceux qui veulent que l'on ſuive l'Entendement ſeul pour juger des choſes, doivent prouver d'abord qu'il y a un Entendement. Mais ils ne pouront jamais faire comprendre que cela puiſſe être démontré. Gorgias dit que rien n'exiſte, non pas même l'Entendement; & d'autres diſent que l'Entendement eſt une choſe exiſtante. Coment décideront-ils cette controverſe? Ce ne ſera pas par l'Entendement, autrement ils uſurperont, come déja prouvé, ce qui eſt en queſtion. Ce ne ſera pas non plus par autre choſe, puiſqu'ils ſupoſent ici qu'on doit ſe ſervir de l'Entendement ſeul pour juger des choſes. C'eſt donc une choſe que l'on ne peut décider, & qui eſt incompréhenſible, de ſavoir ſi l'Entendement exiſte ou non. D'où on peut conclure qu'il ne faut pas ſuivre l'Entendement ſeul dans le jugement des choſes, puiſqu'on ne l'a pas encore compris, & qu'on ne peut pas prouver s'il exiſte.

Mais acordons que l'on conçoive ce que c'eſt que l'Entendement, & que ſon exiſtence ſoit une choſe avouée: je dis qu'il ne peut pas juger des choſes. Car s'il ne ſe connait pas exactement lui même, s'il eſt dou-

teux

teux & diſcordant avec lui même lors qu'il s'agit de définir quelle eſt ſa nature, ſon origine, le lieu où il eſt ; coment poura-t-il comprendre exactement quoi que ce ſoit des autres choſes.

Enſuite quand on acorderoit que l'Entendement a la faculté de diſcerner & de juger; coment pourons nous trouver le moyen de nous en ſervir pour bien juger ? Il y a une diverſité d'Entendemens : autre eſt celui de Gorgias, ſuivant lequel il dit que rien n'exiſte : autre eſt celui d'Héraclite, ſelon lequel il dit que toutes choſes exiſtent : (qu'il n'y a point de fauſſes aparences :) autre eſt celui de ceux qui diſent qu'il y a quelques choſes qui exiſtent, & quelques autres qui n'exiſtent pas. Nous ne ſaurions trouver aucun moyen de choiſir avec diſcernement entre ces diférences des Entendemens, & nous ne pourons point dire s'il nous faut ſuivre l'Entendement de celui ci plutot que l'Entendement de celui là. Car ſi nous entreprenons de juger par quelcun de ces Entendemens particuliers, alors en nous joignant à un parti opoſé aux autres, nous uſurperons, come déja prouvé, ce qui eſt en diſpute entre tous : & ſi nous voulons juger par quelque autre choſe que par l'Entendement, nous nous écarterons de la téſe, qui dit qu'il faut juger des choſes par l'Entendement ſeul.

Outre

Outre cela, on peut démontrer, ſuivant ce que nous avons dit en parlant du *Criterium a quo*, que nous ne pouvons pas ſavoir quel eſt l'Entendement qui eſt le plus pénétrant de tous, & que, quand nous aurions trouvé un Entendement plus pénétrant que tous ceux qui ſont & qui ont été, nous ne devrions pas pour cela ſuivre ſon jugement; parcequ'il eſt incertain, s'il n'en viendra point encore quelque autre plus pénétrant que celui là. Enfin quand on ſupoſeroit un Entendement qui ſurpaſſeroit tous les autres par ſa pénétration & par ſon diſcernement, cependant nous n'acorderons point notre aſſentiment à celui qui jugera par cet Entendement là, dans la crainte que nous aurons, que cet Home ayant un Entendement fort ſubtil, ne nous veuille perſuader come vraye, une fauſſe raiſon qu'il nous débitera. Concluons & diſons que l'Entendement ſeul ne peut pas juger des choſes,

Il reſte à dire que nous devons juger des choſes par les Sens & par l'Entendement enſemble. Mais cela ne ſe peut encore; tant s'en faut que les Sens dirigent l'Entendement, come de ſurs guides pour parvenir à la conaiſſance des choſes, qu'au contraire ils lui ſont ſouvent opoſez. Parceque le miel eſt amer aux uns & doux aux autres, Démocrite dit qu'il n'eſt ni doux ni amer; &

Hé-

Héraclite dit qu'il eſt l'un & l'autre. Il faudra raiſoner de même des autres Sens, & des choſes qui s'aperçoivent par les Sens. Si donc l'Entendement ſe régle ſur les raports des Sens, il faudra qu'il diſe des choſes toutes contraires & opoſées les unes aux autres: or cela ne convient pas à une régle de vérité qui auroit la faculté de faire comprendre la vérité & de la diſtinguer d'avec la fauſſeté.

Mais encore, faudra-t-il que nous jugions des choſes par les Sens & par les Entendemens de tous les Homes, ou ſeulement par ceux de quelques uns. La premiére de ces choſes eſt impoſſible, vû les diſcordances infinies qui ſe rencontrent dans les Sens & dans les Entendemens de tous; outre que dans cette univerſalité, l'Entendement de Gorgias y eſt compris, lequel Entendement prononce qu'il ne faut ſuivre ni le jugement des Sens, ni celui de l'Entendement: ce qui fait que l'on s'expoſeroit à une fâcheuſe rétorſion, ſi on ſoutenoit qu'il faut ſuivre les Entendemens & les Sens de tous.

Que ſi on dit que nous devons juger des choſes ſeulement par les Entendemens & par les Sens de quelques uns; coment poura-t-on juger qu'il faut s'atacher à ces Sens & à ces Entendemens en particulier & non pas à d'autres; vû que ceux qui voudroient dire cela, n'ont point de régle certaine & démontrée,

par

par laquelle ils puiſſent juger de la diverſité des Sens & des Entendemens ? S'ils diſent que nous devons juger des Sens & des Entendemens par les Sens & par les Entendemens ; ils uſurperont, come prouvé & come reçu pour régle de jugement, cela même dont on diſpute.

Ajoutons encore ceci. Faudra-t-il juger des Sens & des Entendemens par les Sens, ou des Sens & des Entendemens par les Entendemens ; ou des Sens par les Sens, & des Entendemens par les Entendemens ; ou des Entendemens par les Sens, & des Sens par les Entendemens ? Si on veut juger des Sens & des Entendemens, ou par les Sens ſeuls ou par l'Entendement ſeul, on ſortira de la téſe qui dit qu'on doit juger par les Sens & par l'Entendement joints ; & choiſiſſant ou les Sens ſeuls ou l'Entendement ſeul, on s'expoſera aux dificultez que nous avons marquées ci deſſus. Si on juge des Sens par les Sens & des Entendemens par les Entendemens ; come les Sens ſont opoſez aux Sens & les Entendemens aux Entendemens, ſi l'on choiſit quelque choſe dans cette diſcordance des raports des Sens pour juger des autres raports des Sens, on uſurpera, come prouvé, ce qui fait une partie de la diſpute, & qui eſt une raiſon de douter : on l'uſurpera, dis-je, pour juger des cho-

choſes qui ne ſont pas plus controverſées, que ce que l'on prendra pour en juger. Apliquez ceci aux Entendemens qui ſont auſſi contraires les uns aux autres. Que ſi on veut juger des Entendemens par les Sens, & des Sens par l'Entendement, on prouvera réciproquement l'une par l'autre deux choſes également conteſtées & obſcures; on tombera dans le Dialléle, ſuivant lequel il faudra pour juger des Sens, avoir auparavant jugé des Entendemens, come il ſera néceſſaire pour examiner les Entendemens, d'avoir auparavant examiné les Sens.

Puis donc que l'on ne peut juger d'aucune de ces deux régles prétendues de vérité par aucune régle de même genre, ni de toutes deux enſemble par une ſeule des deux, ni, en permutant, de la premiére par la ſeconde, & de la ſeconde par la premiére; nous ne pourons point préférer un Entendement à un autre, ni un Sens à un autre ſemblable Sens: & par conſéquent nous n'aurons point de régle pour juger de quoi que ce ſoit. Car ſi nous ne pouvons juger par les Sens & par les Entendemens de tous, & ſi nous ignorons par quels Entendemens & par quels Sens nous devons juger; il ne nous reſtera plus rien dont nous puiſſions nous ſervir pour juger; & par conſéquent il ne poura point y avoir de *Criterium per quod*, ou d'inſtru-

trument pour parvenir à la conaiſſance de la vérité.

Chap. 7. Du Criterium ſecundùm quod, *c'eſt-à-dire, de l'exemplaire ſuivant lequel on doit juger des choſes.*

Examinons maintenant l'exemplaire ſuivant lequel on prétend que l'on juge des choſes. Voici d'abord ce que nous en pouvons dire: c'eſt que nous ne pouvons pas avoir une conaiſſance même légére & imparfaite de l'evidence (*a*), que quelques Dogmatiques diſent être cet exemplaire. Les Stoïciens diſent que l'évidence eſt une impreſ-

(*a*) *De l'évidence.* Sextus ſe ſert du terme de *fantaiſie*, par lequel il entend l'imagination ou la faculté compréhenſive de l'ame. Il faut entendre par là l'évidence ou l'impreſſion vive & convaincante que la vérité fait dans l'ame. Quand l'ame eſt vivement frapée, quand elle eſt clairement & puiſſament perſuadée par quelque objet, par quelque propoſition, ou par quelque raiſonement; alors cette évidence ou cette perception claire de l'ame eſt l'exemplaire ſur lequel on doit juger de la vérité des choſes. Voilà la penſée des Filoſofes, & particuliérement des Stoïciens; c'eſt cette penſée que Sextus entreprend de réfuter: & afin que ſes objections paraiſſent plus claires, quand je me ſervirai du terme d'*évidence*, ou quelquefois du terme d'*imagination évidente*, ou de *faculté compréhenſive*, il faudra toujours entendre l'évidence, ou cette impreſſion convaincante que la vérité fait dans l'ame.

preſſion dans la partie principale de l'ame. Come donc l'ame & la principale partie de l'ame ſont, ſelon eux, une eſpéce de ſoufle ou de reſpiration légére, ou quelque choſe de plus ſubtil que ce ſoufle ou que cette eſpéce d'air, on ne ſauroit s'imaginer qu'elle puiſſe être capable de recevoir aucune impreſſion ſoit par l'enfoncement, ſoit par l'élévation des parties, ou par une certaine vertu altératrice qu'ils ont monſtrueuſement inventée. Car, ſi cela étoit, l'ame ne pouroit pas conſerver la mémoire de tant de préceptes qui compoſent une ſcience ou un art, lorsque de nouvelles altérations ſurvenant, les premiéres ſeroient effacées par les ſecondes.

Mais, encore que l'on pût avoir quelque notion de l'évidence, elle ſeroit néanmoins incompréhenſible. Car l'évidence étant une paſſion ou une impreſſion paſſive dans la principale partie de l'ame, & cette principauté de l'ame étant incompréhenſible, come nous l'avons fait voir, nous ne comprendrons pas non plus cet état paſſif. Enſuite quand nous acorderions que l'évidence eſt compréhenſible, il ne s'enſuit pas que nous puiſſions juger des choſes par ſon moyen. Car l'ame ne s'aplique pas par elle même aux objets de dehors, & elle ne conçoit pas les images des choſes, par elle même, mais par les Sens; & les Sens ne conçoivent peut-être pas les objets

jets extérieurs, mais seulement leurs propres perceptions passives. Ainsi l'imagination sera seulement conforme à la perception passive des Sens, laquelle passion est diférente de l'objet extérieur. Car le miel n'est pas la même chose que la perception de douceur que j'ai en mangeant du miel : & l'absinte est toute diférente de la perception d'amertume que ce breuvage me cause. Or si la perception passive est diférente de l'objet extérieur, l'imagination frapée ne sera pas une représentation de cet objet, mais de quelque chose qui en sera toute diférente. Si donc l'Entendement juge sur cette représentation, il jugera mal, & non conformement à l'objet réel qui est présent aux Sens. C'est pourquoi il est absurde de dire que l'on puisse juger des objets de dehors, sur le raport de l'évidence qui est l'impression de l'ame. Car d'où est-ce que l'Entendement saura si les perceptions passives des Sens sont semblables aux choses qui s'aperçoivent par les Sens, n'ayant par lui même aucun comerce avec les choses de dehors, & les Sens ne lui représentant point la nature de ces choses, mais seulement leurs propres perceptions à eux mêmes, come on le peut voir par ce que nous avons dit en parlant des moyens de l'*Epoque*, au quatriéme moyen? Car come celui qui ne conait point Socrate, mais qui a vu son portrait, ne sait pas

pas ſi cette image reſſemble à Socrate; ainſi l'Entendement conſidérant les perceptions des Sens, mais ne voyant pas les objets de dehors, ne poura pas ſavoir ſi les paſſions des Sens ſont ſemblables à ces objets; & par conſéquent il ne poura pas juger de ces objets ſur le raport de la faculté compréhenſive de l'ame, non pas méme par voye de reſſemblance.

Donons néanmoins par conceſſion non ſeulement, que nous puiſſions nous imaginer & comprendre ce que c'eſt que l'imagination convaincue par l'évidence, mais encore, quelle eſt capable de juger des choſes; (quoique nous ayons fait voir le contraire:) il s'enſuivra de là qu'il faudra ajouter foi à quelque imagination que ce ſoit, & auſſi par conſéquent à celle, ſuivant laquelle quelcun aſſurera que toutes les imaginations ſont indignes que l'on y ajoute foi. Mais par là on s'expoſera à cette rétorſion, qui conſiſtera à dire, que toutes les imaginations, évidentes tant qu'il vous plaira, ne méritent pas tellement d'être crues, que l'on puiſſe juger des choſes ſuivant leur raport.

Que ſi l'on doit ajouter foi ſeulement à quelques imaginations évidentes, coment conaitrons nous que l'on doit ajouter foi à celles ci, & non pas à celles là? Car ſi on juge de cette dificulté ſans le ſecours de l'imagination, on acordera tacitement, que cet-

jets extérieurs, mais seulement leurs propres perceptions passives. Ainsi l'imagination sera seulement conforme à la perception passive des Sens, laquelle passion est diférente de l'objet extérieur. Car le miel n'est pas la même chose que la perception de douceur que j'ai en mangeant du miel : & l'absinte est toute diférente de la perception d'amertume que ce breuvage me cause. Or si la perception passive est diférente de l'objet extérieur, l'imagination frapée ne sera pas une représentation de cet objet, mais de quelque chose qui en sera toute diférente. Si donc l'Entendement juge sur cette représentation, il jugera mal, & non conformement à l'objet réel qui est présent aux Sens. C'est pourquoi il est absurde de dire que l'on puisse juger des objets de dehors, sur le raport de l'évidence qui est l'impression de l'ame. Car d'où est-ce que l'Entendement saura si les perceptions passives des Sens sont semblables aux choses qui s'aperçoivent par les Sens, n'ayant par lui même aucun comerce avec les choses de dehors, & les Sens ne lui représentant point la nature de ces choses, mais seulement leurs propres perceptions à eux mêmes, come on le peut voir par ce que nous avons dit en parlant des moyens de l'*Epoque*, au quatriéme moyen? Car come celui qui ne conait point Socrate, mais qui a vu son portrait, ne sait pas

pas ſi cette image reſſemble à Socrate; ainſi l'Entendement conſidérant les perceptions des Sens, mais ne voyant pas les objets de dehors, ne poura pas ſavoir ſi les paſſions des Sens ſont ſemblables à ces objets; & par conſéquent il ne poura pas juger de ces objets ſur le raport de la faculté compréhenſive de l'ame, non pas méme par voye de reſſemblance.

Donons néanmoins par conceſſion non ſeulement, que nous puiſſions nous imaginer & comprendre ce que c'eſt que l'imagination convaincue par l'évidence, mais encore, quelle eſt capable de juger des choſes; (quoique nous ayons fait voir le contraire:) il s'enſuivra de là qu'il faudra ajouter foi à quelque imagination que ce ſoit, & auſſi par conſéquent à celle, ſuivant laquelle quelcun aſſurera que toutes les imaginations ſont indignes que l'on y ajoute foi. Mais par là on s'expoſera à cette rétorſion, qui conſiſtera à dire, que toutes les imaginations, évidentes tant qu'il vous plaira, ne méritent pas tellement d'être crues, que l'on puiſſe juger des choſes ſuivant leur raport.

Que ſi l'on doit ajouter foi ſeulement à quelques imaginations évidentes, coment conaitrons nous que l'on doit ajouter foi à celles ci, & non pas à celles là? Car ſi on juge de cette dificulté ſans le ſecours de l'imagination, on acordera tacitement, que cet-

cette faculté compréhensive est superflue pour juger des choses; puisque l'on avoura que l'on peut juger de quelques choses sans son aide. Mais si on doit juger des choses avec le secours de la faculté compréhensive, coment prendrons nous une faculté compréhensive particuliére, qui n'est ni jugée, ni prouvée, pour nous servir à juger des autres facultez compréhensives? Il faudra que ceux qui en agiront ainsi, se servent d'une imagination pour juger des autres, & puis d'une seconde imagination pour juger de cette premiére, & ainsi de suite jusqu'à l'infini. Mais on ne peut pas juger de cette enchainure infinie de preuves. On ne peut donc trouver en aucune maniére quelles sont les facultez compréhensives, que l'on doit employer come des régles de vérité, & quelles sont celles dont on ne doit point se servir.

En un mot, si nous acordons que l'on doit juger des choses selon le raport des fantaisies ou des imaginations, nous rétorquerons toujours; & soit que l'on veuille que l'on ajoute foi à toutes, ou bien à quelques unes seulement, & non pas à d'autres, nous en conclurons toujours que l'on ne doit pas prendre les imaginations compréhensives come régles de vérité pour juger des choses.

En

En voilà aſſez pour ce court traité ſur le *Criterium ſecundùm quod*, ou ſur la régle du vrai & du faux, ſuivant laquelle on prétend que l'on doit juger des choſes. Aureſte il faut ſavoir que nous ne prétendons pas prouver qu'il n'y a aucune régle de vérité, (car ce ſeroit là une aſſertion Dogmatique) mais, parceque les Dogmatiques aſſurent ſur des raiſons qui ne ſont que probables, qu'il y a quelque régle de vérité, nous leur avons opoſé des raiſons probables. Nous ne voulons pas aſſurer néanmoins que nos raiſons ſoyent vrayes, ou plus probables que celles qui leur ſont contraires; mais acauſe de leur probabilité, qui nous parait être égale à celle des raiſons que les Dogmatiques établiſſent, nous concluons que nous devons nous abſtenir de prendre parti, & de juger.

Chap. VIII. *Du Vrai & de la Vérité.*

QUand nous acorderions par ſupoſition qu'il y a quelque régle de vérité, il ſe trouvera qu'elle ſera inutile & vaine, ſi nous montrons par les Dogmatiques eux mêmes, que la Vérité n'exiſte point, & que le Vrai ne peut ſubſiſter. Voici come nous montrons cela.

On dit que le Vrai eſt diférent de la Vérité en trois maniéres, par ſa ſubſtance, par ſa

conſtitution & par ſa puiſſance. Par ſaſubſtance parceque le vrai eſt incorporel, (*a*) le Vrai n'étant ou qu'une énonciation proprement dite, ou que quelque *dit* en général; mais la Vérité eſt un corps, étant une ſcience par laquelle on prononce ou on énonce tout ce qui eſt vrai. Car la ſcience eſt l'ame elle même diſpoſée d'une certaine maniére, come le poing eſt une certaine diſpoſition de la main: mais l'ame eſt un corps, ou un ſoufle léger & ſubtil ſelon les Dogmatiques.

On dit que le Vrai eſt diférent de la Vérité par ſa conſtitution, parceque le Vrai eſt quelque choſe de ſimple; come, *Je diſpute*: mais la Vérité conſiſte dans la conaiſſance de pluſieurs choſes vrayes. On dit que le Vrai eſt diférent de la Vérité en puiſſance ou en vertu, parceque la Vérité eſt acompagnée néceſſairement de ſcience, ce qui n'eſt pas néceſſaire pour le Vrai. D'où vient que les Dogmatiques diſent que la Vérité ne ſe trouve que dans

(*a*) Selon les Stoïciens, un *dit*, λεκτὸν, étoit incorporel, parceque ce n'étoit qu'une énonciation paſſagére de l'ame; & le Vrai n'étant qu'un *dit*, il étoit auſſi incorporel: mais la Vérité étoit l'ame elle même modifiée d'une certaine maniére; ainſi elle étoit corporelle, come l'ame; qui, ſelon les Stoïciens, étoit compoſée d'une matiére fort ſubtile. Le Vrai étoit un acte paſſager, la Vérité une habitude.

dans le Sage, & que le Vrai ſe trouve auſſi dans le fou: car il peut ariver qu'un fou diſe quelque choſe de vrai.

Voilà ce que diſent les Dogmatiques. Mais nous, eu égard au deſſein que nous nous ſomes propoſé d'être courts, nous ne parlerons que du Vrai: parceque le Vrai renferme ou ſupoſe la Vérité, qui eſt un amas de conaiſſances ou de choſes vrayes. Derechef, come il y a des raiſons générales par leſquelles nous ataquons l'exiſtence du Vrai, & des raiſons particuliéres, par leſquelles nous prouvons que le Vrai n'exiſte pas dans le diſcours extérieur, ni dans l'idée ou la notion de l'Entendement, nous nous contenterons d'expliquer pour le préſent les raiſons les plus générales. Car, come le fondement d'un mur étant ruiné, tout ce qui étoit apuyé deſſus eſt renverſé; de même auſſi en renverſant l'opinion de l'exiſtence du Vrai, toutes les ſubtiles inventions des Dogmatiques ſe trouveront envelopées dans cette réfutation.

Chap. IX. *S'il y a quelque choſe qui ſoit naturellement vraye.*

LEs Dogmatiques diſputent entr'eux ſur le Vrai: quelques uns diſent qu'il y a quelque choſe de Vrai; & d'autres qu'il n'y

a rien de vrai. Cela étant on ne peut point décider cette controverſe, parceque ſi celui qui dit qu'il y a quelque choſe de vrai, le dit ſans démonſtration, on ne le croira pas, acauſe que cela eſt conteſté : & s'il veut aporter une démonſtration & qu'il avoue qu'elle eſt fauſſe, il ſe réfutera lui même : mais s'il dit que ſa démonſtration eſt vraye, il tombera dans le Dialléle. (Car il prouvera qu'il y a quelque choſe de vrai par une démonſtration qu'il dit être vraye, mais qu'il ne peut prouver être vraye à moins qu'il n'ait prouvé qu'il y a quelque choſe de vrai.) De plus on lui demandera une démonſtration pour prouver que ſa premiére démonſtration eſt vraye, & encore une démonſtration de cette ſeconde, & ainſi à l'infini. Mais on ne peut point démontrer ainſi à l'infini ; & par conſéquent il faut dire qu'on ne peut conaitre en aucune maniére qu'il y ait quelque choſe de vrai.

Bien plus. Ce *quelque choſe*, qu'ils diſent être le genre généraliſſime de toutes choſes, eſt ou vrai ou faux ; ou bien, il n'eſt ni vrai ni faux ; ou bien il eſt vrai & faux tout enſemble. S'ils diſent qu'il eſt faux, ils avouront que toutes choſes ſont fauſſes: car come, de ce que cette choſe, qui eſt Animal, eſt animée, il s'enſuit que tous les Animaus en particulier ſont animez ; de même

ſi

ſi le *quelque choſe* qui eſt le genre généraliſſime de toutes choſes eſt faux, toutes les choſes particuliéres ſeront fauſſes auſſi, & il n'y aura rien de vrai; mais de là on conclura auſſi qu'il n'y a rien de faux. Car cette propoſition, toutes choſes ſont fauſſes, ſera fauſſe auſſi parcequ'elle eſt quelque choſe: & come cette propoſition particuliére, *il y a quelque choſe de faux*, eſt compriſe dans la générale qui eſt fauſſe, elle ſera fauſſe auſſi, & par conſéquent étant faux que toutes choſes ſoyent fauſſes, & qu'il y ait quelque choſe de faux, il n'y aura rien de faux.

Que ſi le *quelque choſe* généraliſſime eſt vrai, toutes choſes ſeront vrayes; mais on inférera delà, qu'il n'y a rien de vrai, parceque cette propoſition, *il n'y a rien de vrai*, étant quelque choſe, ſera vraye auſſi.

Si ce *quelque choſe* eſt vrai & faux tout enſemble, toutes les choſes particuliéres qui ſont ſous ce genre ſeront auſſi vrayes & fauſſes en même tems: d'où on conclura qu'il n'y a rien qui ſoit vrai de ſa nature, parceque ce qui eſt vrai par ſa nature, ne peut en aucune maniére être faux.

Enfin ſi ce *quelque choſe* n'eſt ni vrai ni faux, il faudra avouer que toutes les choſes particuliéres, qui ſont ſous ce genre n'étant ni vrayes ni fauſſes, ne ſeront rien & n'exiſteront point. Voilà donc des raiſons qui

nous empêchent de ſavoir évidemment ſi le Vrai exiſte.

Ajoutons encore ceci. Ou bien il n'y a que les choſes évidentes qui ſoyent vrayes, ou bien il n'y a que les choſes obſcures qui le ſoyent, ou bien entre les choſes vrayes il y en a quelques unes qui ſont obſcures, & quelques unes qui ſont évidentes: mais rien de tout cela n'eſt vrai; come nous le démontrerons: donc il n'y a rien de vrai.

Si les Dogmatiques diſent que les choſes évidentes ſeulement ſont vrayes, ou bien ils diront qu'elles le ſont toutes, ou bien ils diront qu'il n'y en a que quelques unes qui le ſoyent. S'ils diſent qu'elles ſont toutes vrayes, ils s'expoſeront à une rétorſion: car on leur dira qu'il parait évident à quelques uns qu'il n'y a rien de vrai. S'ils diſent qu'il n'y a que quelques choſes évidentes qui ſoyent vrayes, perſone ne poura dire ſans quelque preuve de ſa diſtinction, que celles ci ſoyent véritables, & celles là fauſſes, quoiqu'elles ſoyent toutes évidentes. Mais en ſe ſervant de ſa preuve de diſtinction, ou il dira que cette preuve eſt évidente, ou il dira qu'elle eſt obſcure: or il ne peut pas dire qu'elle ſoit obſcure; car on ſupoſe ici que les choſes vrayes ſont évidentes: (il ſe réfuteroit donc lui même.) Que s'il dit que ſa preuve de diſtinction eſt évidente,

come

come on ne ſait encore quelles choſes évidentes ſont vrayes & quelles choſes évidentes ſont fauſſes, ſa preuve pretendue évidente, qu'il aura priſe pour la diſtinction des choſes vrayes qui ſont évidentes, aura beſoin d'une autre preuve diſtinctive d'évidence vraye; & celle ci d'une autre, & ainſi de ſuite à l'infini : or il eſt impoſſible de juger ainſi des choſes à l'infini. On ne peut donc comprendre en aucune maniére s'il n'y a que les choſes évidentes qui ſoyent vrayes.

Si quelcun dit que les choſes obſcures ſeules ſont vrayes, il ne dira pas qu'elles le ſoyent toutes: car il ne dira pas, par exemple, qu'il ſoit également vrai que le nombre des étoiles eſt pair, ou qu'il eſt impair. S'il dit donc qu'il n'y a que quelques choſes obſcures qui ſoyent vrayes, coment jugerons-nous que ces choſes obſcures-ci ſont vrayes, & que ces obſcures là ſont fauſſes? On ne poura pas en juger par quelque choſe d'évident: (car on ſupoſe à préſent que les ſeules choſes obſcures ſont vrayes:) mais, ſi nous voulons examiner par une choſe obſcure quelles ſont les choſes obſcures qui ſont vrayes & qu'elles ſont les obſcures qui ſont fauſſes, cette choſe obſcure aura beſoin encore d'une autre choſe obſcure pour l'examiner, & celle ci d'une autre, & ainſi jusqu'à l'infini. Ce

ne ſont donc pas les choſes obſcures ſeules qui ſont vrayes.

Nous voilà donc réduits à dire que les choſes ſont en partie évidentes, & en partie obſcures : mais c'eſt encore là une abſurdité. Car, ou toutes les choſes tant évidentes qu'obſcures ſont vrayes ; ou quelques choſes évidentes ſont vrayes, & quelques choſes obſcures ſont vrayes. Si on dit que toutes choſes, tant les évidentes que les obſcures, ſont vrayes, on s'expoſera à une rétorſion, parcequ'il faudra que l'on avoue auſſi, qu'il eſt vrai qu'il n'y a rien de vrai ; & il faudra dire qu'il eſt vrai que le nombre des étoiles eſt pair, & qu'il eſt vrai qu'il eſt impair. Que ſi nous diſons que quelques choſes qui nous paraiſſent évidentes ſont vrayes, & que quelques choſes obſcures ſont vrayes auſſi ; coment jugerons-nous que ces choſes évidentes-ci ſont vrayes & que ces choſes évidentes-là ſont fauſſes ? Si nous voulons juger de cela par une choſe évidente, nous donerons dans le progrès à l'infini : & ſi nous en voulons juger par une choſe obſcure, come les choſes obſcures ont beſoin auſſi d'être examinées, coment jugerons-nous de cette choſe obſcure ? Sera-ce par une choſe évidente ? Nous tomberons dans le Dialléle. Sera-ce par une choſe obſcure ? Nous tomberons dans le progrès à l'infini.

Il faudra dire le même à l'égard des choſes

ſes obſcures. Car celui qui voudra juger de ces choſes obſcures, par quelque choſe d'obſcur, tombera dans le progrès à l'infini, & celui qui en voudra juger par quelque choſe d'évident, tombera encore dans le progrès à l'infini, s'il veut prouver ce qu'il a pris pour évident, par ce qui lui parait évident. Et s'il va de l'évident à l'obſcur, pour juger de l'obſcur, il tombera dans le Dialléle. Il eſt donc faux que quelques choſes vrayes ſoyent évidentes, & que quelques-unes ſoyent obſcures, come on le prétend.

Si donc ni les choſes évidentes ſeules ni les choſes obſcures ſeules, ni quelques choſes évidentes, ni quelques choſes obſcures ne ſont point vrayes, il n'y a rien de vrai. Mais s'il n'y a rien de vrai, & que le *Criterium* ſoit une régle qui nous doive faire juger & diſtinguer ce qui eſt vrai, ce *Criterium* eſt une choſe vaine & inutile, quand même nous dirions par conceſſion qu'il y en a un.

Que ſi nous devons nous abſtenir de prononcer s'il y a quelque choſe de vrai, il en faut conclure, que ceux là parlent réméraire-ment qui diſent que la Dialectique eſt la connaiſſance des choſes vrayes & fauſſes, & de celles qui ne ſont ni vrayes ni fauſſes. Au-reſte, come nous avons fait voir, que l'on ne ſauroit trouver aucune régle de vérité, il

faut dire, que perſone ne ſauroit plus rien établir de certain ſur toutes les choſes qui paſſent pour évidentes ſuivant les déciſions des Dogmatiques, ni touchant celles qui paſſent pour obſcures. Car ſi nous ſomes obligez de nous abſtenir de juger des choſes qui paſſent pour évidentes, coment oſerons nous décider touchant les choſes obſcures, dont les Dogmatiques diſent qu'ils ne peuvent les reconaitre que par les choſes évidentes?

Néanmoins par ſurcroit de preuves, nous diſputerons encore ſur les choſes obſcures en particulier: & parcequ'il ſemble qu'on peut les comprendre, & les conaitre avec quelque aſſurance, par le moyen du ſigne & de la démonſtration, nous ferons voir que l'on doit s'abſtenir d'acorder ſon aſſentiment au ſigne & à la démonſtration. Començons par le ſigne; auſſi bien eſt-ce un genre, qui ſemble renfermer dans ſon étendue, la démonſtration come une eſpéce de ſigne.

Chap. X. *Du Signe.*

TOutes choſes ſont telles (ſelon les Dogmatiques) que les unes ſont évidentes, & les autres obſcures. Les choſes obſcures, ſelon ces Filoſofes, ſont ou obſcures tout à fait & pour toujours, ou obſcures pour quelque tems, ou obſcures de leur nature. Ils diſent que les choſes évidentes ſont celles qui

ſe

ſe font conaitre à nous par elles mêmes ; come, par exemple, qu'il eſt jour. Ils ajoutent que les choſes tout à fait obſcures ſont celles dont la nature ne permet pas que nous les comprenions ; come de ſavoir ſi le nombre des étoiles eſt pair. Que celles qui ſont obſcures pour un tems ſont celles qui étant évidentes de leur nature, nous ſont néanmoins obſcures pour quelque tems, acauſe de certaines circonſtances extrinſéques ; come la ville d'Aténes, où je n'ai pas encore été m'eſt obſcurément conue pour un tems. Que les choſes obſcures de leur nature ſont celles dont la nature ne permet pas qu'elles nous ſoyent évidentes ; come les pores du corps que nous nous imaginons par la penſée, car on n'aperçoit jamais ces pores par eux mêmes, mais on peut croire qu'on les conait par d'autres choſes, come par les ſueurs ou par quelque autre choſe ſemblable.

Les Dogmatiques diſent donc, que les choſes évidentes n'ont pas beſoin de Signe, parcequ'on les conait par elles mêmes, & que les choſes tout à fait obſcures n'en ont pas beſoin non plus, parcequ'on ne peut aucunement les conaitre. Mais que celles qui ſont incertaines pour quelque tems, & celles qui ſont incertaines de leur nature, ſe conaiſſent par des Signes, non pas toutes par de memes Signes, mais les incertaines, ou obſcures pour un tems par des Signes d'avertiſ-

ſement, & celles qui ſont obſcures de leur nature, par des Signes d'indication ; il y a donc, ſelon eux, des Signes d'avertiſſement & des Signes d'indication.

Ils apellent Signe d'avertiſſement, celui qui s'étant préſenté quelquefois évidemment avec la choſe ſignifiée, & ayant été obſervé clairement avec cette choſe, nous en rapelle le ſouvenir, dès qu'il tombe ſous nos Sens, quoique la choſe alors ſoit cachée, parcequ'il a été obſervé autrefois avec elle, & qu'il tombe ſous les Sens maintenant avec évidence : come on peut voir à l'égard de la fumée & du feu.

Mais le Signe d'indication eſt, ſelon eux, celui qui n'ayant point été obſervé évidemment avec la choſe ſignifiée, ſignifie néanmoins par ſa nature & par ſa conſtitution, la choſe dont il eſt le Signe : come les mouvemens ſpontanez, que l'on voit dans un corps ſont des Signes de l'ame, que l'on n'a jamais vue par elle même avec ces mouvemens. C'eſt pourquoi ils définiſſent ainſi ce Signe. Le Signe (d'indication) eſt une énonciation démonſtrative & convaincante, qui eſt l'antécédent d'un bon *Connexum*, (*a*) & par laquelle

(*a*) *Le Signe d'indication eſt une énonciation démonſtrative & convaincante, qui eſt l'antécédent d'un bon Connexum*, &c. J'ai hésité longtems, ſi je devois me ſervir de ce mot latin, mais enfin n'en ayant

quelle on découvre la vérité du conſéquent du même *Connexum*. Or come il y a deux ſortes de Signes, ainſi que nous l'avons dit,

 nous

ayant point trouvé en François qui exprimât parfaitement le terme Grec συνημμενον que l'on a traduit par le mot Latin, *Connexum*, je me ſuis déterminé à me ſervir de ce mot latin, qui ne poura faire aucune dificulté pourvû que l'on explique clairement ce qu'il ſignifie. Le *Connexum* eſt donc une propoſition compoſée, qui en renferme deux; l'une qui eſt l'antécédent, & la ſeconde qui eſt le conſéquent. Il renferme de plus quelques termes qui marquent la liaiſon qu'il y a entre l'antécédent & le conſéquent, come pouroient être ceux-ci, *ſi*, *ſupoſé que*, &c. Ainſi une propoſition conditionelle, ou hipotétique, &c. eſt un *Connexum* : chaque propoſition partiale du *Connexum* eſt apelée en Grec, λεκτὸν ἀυτοτελὲς, un *dit parfait*, c'eſt-à-dire, une énonciation qui a un ſens achevé. Un exemple éclaircira tout ce que je viens de dire. Cette propoſition conditionelle, *ſi le Soleil luit, il eſt jour*, eſt un *Connexum* compoſé de ces deux propoſitions, le *Soleil luit*, *il eſt jour*, & de la particule *ſi*: Le *Soleil luit*, c'eſt l'antécédent; *Il eſt jour*, c'eſt le conſéquent, *ſi*, c'eſt la marque de la liaiſon juſte qui ſe trouve entre l'antécédent & le conſéquent. Cet antécédent & ce conſéquent ſont apelez *dits parfaits*, ou *achevez*, parceque, quoiqu'ils ſoyent des parties du *Connexum*, il ont neanmoins chacun à part une ſignification complette.

Il faut ici remarquer, que les Stoïciens diſoient que les Etres & les termes dont on ſe ſert pour les exprimer, étoient des choſes corporelles, mais que la ſignification des termes ou des propoſitions étoit incorporelle; come n'étant que dans l'eſprit de ceux qui les conçoivent. Or c'étoient proprement ces idées ou ces conceptions non corporelles qu'il apeloient λεκτα, des *dits*, *dicta*. Je crois qu'après ces éclarciſſe-

mens

nous ne les rejettons pas tous, & nous n'attaquons que le Signe démonstratif, (que j'ai apelé le Signe d'indication) come étant une pure invention des Dogmatiques. Car le Signe d'avertissement mérite que l'on y ajoute foi dans la conduite ordinaire & dans la pratique de la vie. Ainsi quiconque voit de la fumée, conçoit en lui même qu'il y a là

mens on n'aura pas de peine à entendre ce que Sextus dira dans la suite: ainsi je reviens à l'explication du texte.

Le Signe d'indication est une énonciation démonstrative & convaincante qui est l'antécédent d'un bon *Connexum*, & par laquelle on découvre la vérité du conséquent du même *Connexum*. Cette définition des Stoïciens signifie que, quoique, par exemple, on ne voye pas l'ame dans un corps animé; on a une démonstration sufisante de l'existence de l'ame qui anime ce corps, dès que l'on voit qu'il se remue de lui même: *si ce corps se meut de lui même*, dira-t-on, *il est animé*, cet antécédent, *si ce corps se meut de lui même*, est une énonciation demonstrative & convaincante, qui fait conaitre la vérité du conséquent, qui est, que *ce corps est animé*. Il est évident qu'afin que ce *Connexum* soit bon, il faut que l'antécédent soit vrai, & que le conséquent en soit bien une suite: & ainsi il faut achever tout l'argument & dire: *si ce corps se meut de lui même, il a une ame; or il se meut de lui même; donc il a une ame.* Le bon *Connexum* est donc ici celui qui comence par le vrai & qui finit par le vrai, & dans lequel outre cela il y a une liaison nécessaire entre l'antécédent & le conséquent. Cette explication mettra les Lecteurs en état de juger des objections de Sextus contre cette définition des Stoïciens.

là du feu ; & en voyant une cicatrice, il dit qu'il y a eu là une playe. Notre ſentiment n'eſt donc pas opoſé à l'uſage comun, mais au contraire il le favoriſe ; car nous aprouvons, ſans établir aucun dogme, les choſes que l'on croit conformement à cet uſage ; mais nous ataquons les fictions & les aſſertions particuliéres des Dogmatiques.

Ce que je viens de dire étoit néceſſaire, ſi je ne me trompe, pour expoſer l'état de la queſtion. Venons maintenant à la réfutation des Dogmatiques, non pas en tâchant de montrer abſolument qu'il n'y a aucun Signe démonſtratif, mais ſeulement en raportant les raiſons égales de part & d'autre, ſoit celles par leſquelles on prétend qu'il y a un tel Signe, ſoit celles par leſquelles on prouve qu'il n'y en a point.

Chap. XI. *S'il y a quelque Signe démonſtratif, ou d'indication.*

JE dis que nous ne ſaurions avoir la moindre idée qui ſoit juſte de ce Signe, ſi l'on conſidére ce que les Dogmatiques en diſent. Les Stoïciens qui ſemblent avoir diſcouru ſur ce ſujet d'une maniére exacte, voulant définir ce qu'ils entendent par ce Signe ; diſent que le Signe (démonſtratif) eſt l'énonciation antécédente d'un bon *Connexum*, par

par lequel on découvre le conſéquent de ce même *Connexum*. Ils entendent par cette *énonciation*, un *dit parfait*, qui a un ſens par lui même, ou qui a une ſignification complette. Et ils apellent un bon *Connexum*, celui qui començant par le vrai, ne finit pas par quelque choſe de faux. Car ou le *Connexum* comence par le vrai & finit par le vrai, come, *s'il eſt jour, il fait clair*: ou il comence par le faux & finit par le faux, come: *Si la terre vole, elle a des ailes*: ou il comence par le vrai & finit par le faux, come, *ſi la terre exiſte, elle vole*: ou il comence par le faux & finit par le vrai, come, *ſi la terre vole, elle exiſte*. Ils diſent que de tous ces *Connexum*, il n'y en a de vicieux, que celui qui comence par le vrai & qui finit par le faux; & que tous les autres ſont vrais. Ils apellent antécédent, la propoſition qui précéde dans le *Connexum*, qui comence par le vrai, & qui finit par le vrai. Enfin cet antécédent a la vertu de faire découvrir le conſéquent; parceque, par exemple, dans ce *Connexum*, *ſi cette femme a du lait, elle a conçu*, ces paroles, *cette femme a du lait*, paraiſſent découvrir & démontrer ces autres, *elle a conçu*.

Voilà ce que diſent les Stoïciens. Mais à cela nous opoſons premiérement, qu'il eſt incertain s'il y a un *dit* tel qu'ils prétendent.

dent (*a*). Car come parmi les Dogmatiques, les Epicuriens nient qu'il y ait un tel *dit*, ou une telle idée ou énonciation incorporelle, diférente de la penſée déclarée par la parole, & de la choſe ſignifiée, dans laquelle idée ou énonciation les Stoïciens prétendent que conſiſte le vrai & le faux, au contraire des Epicuriens qui font conſiſter le vrai & le faux dans les paroles & dans les choſes ; c'eſt là une controverſe entre ces Sectes.

Lors donc que les Stoïciens diſent que ce *dit* eſt quelque choſe ; ou ils le diſent ſeulement par énonciation (*b*), ou bien ils le confirment par une démonſtration. S'ils ſe ſervent ſeulement de l'énonciation, les Epicuriens leur opoſeront une énonciation, qui leur niera que ce *dit* ſoit quelque choſe. S'ils employent la démonſtration ; come la démonſtration eſt compoſée de propoſitions ou d'énonciations qui ſont auſſi des *dits*, il eſt évident que ce qui ne conſiſte qu'en *dits* ne peut pas être pris pour prouver que le *dit* ſoit quelque choſe. Car coment eſt-ce que celui qui

(*a*) *Il incertain s'il y a un* dit *tel qu'ils prétendent*: c'eſt-à-dire, une conception, une idée incorporelle, & ſi le vrai ou le faux conſiſtent dans cette idée ou dans ce *dit*.

(*b*) Ou ils le diſent ſeulement par énonciation : c'eſt-à dire, ſeulement par ce qu'ils apellent un *dit*, & ſans démonſtration ou ſans preuve.

qui n'acorde pas qu'il y ait quelque *dit*, acordera-t-il qu'il y ait un composé de *dits* ? C'est donc prouver ce qui est en question, par ce qui est en question, que de vouloir prouver, que le *dit* est quelque chose, en se servant pour le prouver de l'existence prétendue d'un assemblage de *dits*. Mais si on ne peut pas prouver ni par une simple afirmation, ni avec une démonstration, que le *dit* soit quelque chose, il n'est pas évident s'il y a quelque *dit*. On dira la même chose de l'énonciation parfaite, qu'ils assurent aussi être un *dit*. (*a*)

Mais peut-être que, quand on acorderoit par supoſition qu'il y a quelque *dit*, il se trouvera néanmoins qu'il n'y a point ce qu'ils apellent un *Axiome*, c'est-à-dire, une énonciation parfaite, parcequ'elle est composée de *dits* qui n'existent point ensemble. Par exemple, dans cette énonciation parfaite, *s'il est*

(*a*) *Qu'ils assurent aussi être un* dit. Les Stoïciens disoient que la proposition intérieure, c'est-à-dire, l'énonciation, ou la proposition entant qu'elle est dans l'esprit, étoit un *dit achevé*. Quoique les deux propositions qui composent le *Connexum* soyent des *dits parfaits*, chez les Stoïciens, le *Connexum* même, est encore plus particuliérement & plus proprement apelé un *dit parfait*; parceque sa signification est plus complette que celle d'aucune des deux propositions dont il est composé. Voyez ici Sextus quelque lignes plus bas.

eſt jour, *il fait clair* ; lorsque je dis *Il eſt jour*, l'autre partie, *Il fait clair*, n'exiſte pas encore. Et lorsque je dis, *Il fait clair*, l'autre partie, *Il eſt jour*, n'exiſte plus. Si donc les composez ne peuvent pas exiſter, ſi toutes leurs parties n'exiſtent enſemble, & ſi les parties qui compoſent l'énonciation parfaite n'exiſtent point enſemble, cette énonciation n'exiſtera point non plus.

Mais laiſſant là ces choſes, je dis que l'on ne peut pas comprendre quel doit être un *Connexum* pour être bon. Car Filon dit, qu'un *Connexum* eſt bon, lorsqu'il ne comence point par le vrai pour finir par le faux, d'où il ſuit que celui ci eſt bon, *s'il eſt jour, je diſpute*, pourvû qu'il ſoit jour, & que je diſpute. Mais Diodore dit que jamais il n'arive, ni ne peut ariver qu'un bon *Connexum* comence par le vrai & finiſſe par le faux : ſuivant quoi le *Connexum* ci-deſſus parait être faux ; parceque s'il eſt jour, & que je ceſſe de parler, il arivera que ce *Connexum* qui començoit par le vrai & qui finiſſoit par le vrai, comencera maintenant par le vrai & finira par le faux, ce qui ne peut jamais ariver à un bon *Connexum*, ſuivant Diodore. Au contraire celui-ci ſera vrai, *Si les élémens des choſes ne ſont pas indiviſibles, les élémens des cho-*

choſes ſont indiviſibles: car començant (*a*) toujours par une choſe fauſſe, (qui eſt que les élémens des choſes ne ſont pas indiviſibles,) il conclut par une choſe vraye, (ſelon la penſée de Diodore) qui eſt que les élémens des choſes ſont indiviſibles, ou ſont des Atômes.

Ceux qui veulent que l'on conſidére la connexion & la liaiſon des parties du *Connexum*, diſent qu'il eſt bon lorsque l'opoſé de ſon conſéquent eſt opoſé auſſi à ſon antécédent. Suivant eux les *Connexum* précédens ſont vicieus: & celui-ci ſera vrai: *S'il eſt jour, il eſt jour.*

Mais ceux qui jugent *de la bonté* du *Connexum* par la force de la ſignification de l'antécédent, diſent que le *Connexum* eſt vrai, lorsque ſon *conſéquent* eſt renfermé en puiſſance dans ſon antécédent. Selon eux, ce *Con-*

ne-

(*a*) *Car començant toujours par une choſe fauſſe*, &c. Diodore diſoit qu'un *Connexum* étoit bon, lorsque du faux on en concluoit quelque choſe. Il auroit eu raiſon, s'il eût dit que du faux on peut conclure le faux, comedans ce *Connexum: ſi un âne vole, il a des ailes.* Mais Sextus ſans faire atention à ce que Diodore vouloit dire, conclut de ce ſentiment de Diodore, qui d'ailleurs ſoutenoit les Atômes, que du faux on peut conclure le vrai, en diſant, ſi les élémens des choſes ne ſont pas des Atômes, les élémens des choſes ſont des Atômes. Ce *Connexum* conclut le vrai du faux, ſuivant la penſée de Diodore qui croyoit les Atômes,

nexum, *s'il eſt jour*, *il eſt jour*, & tout autre *Connexum* compoſé ainſi de *dits* redoublez, ſera peut-être faux (*a*); Car il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit compriſe en elle même.

C'eſt donc une choſe qui parait impoſſible à décider, que cette controverſe; & nous ne pouvons pas juger de la bonté des *Connexum* précédens (*b*), ni ſimplement par quelque *Connexum* (car ce ſeroit prouver ce qui eſt en queſtion, par ce qui eſt en queſtion) ni auſſi par quelque démonſtration. Car il ſemble qu'une démonſtration ne peut paſſer pour bone, que lorsque ſa concluſion eſt une ſuite de la *Connexion* qui eſt entre les prémiſſes & la même concluſion, (tout come dans le *Connexum*, le conſéquent doit être une ſuite de l'antécédent) telle que pouroit être celle-ci: *S'il eſt jour*, *il fait clair* : *Or il eſt jour* : *Donc il fait clair*. Mais come il eſt ici queſtion de juger de la conſéquence du conſéquent à ſon antécédent dans le *Connexum*, il eſt évi-

dent

(*a*) *Selon eux ce Connexum*, *s'il eſt jour*, *il eſt jour*, *& tout autre Connexum*, *compoſé ainſi de dits redoublez*, *ſera peut-être faux*. Car ces Filoſofes veulent ſeulement que le conſéquent ſoit compris en puiſſance & non actuellement dans l'antécédent; car il eſt ridicule de dire qu'une choſe ſoit compriſe dans elle même.

(*b*) Des *Connexum précédens*, c'eſt-à-dire, des propoſitions conditionelles précédentes.

dent qu'en voulant prouver cette conſéquence par la démonſtration à l'égard du *Connexum*, on tombe dans le Dialléle. Car pour démontrer la bonté du *Connexum*, on ſe ſert d'un argument, où on ſupoſe que la concluſion eſt une ſuite de la connexion qu'elle a avec ſes prémiſſes ; aulieu que pour prouver que cette concluſion eſt juſte, il faudroit avoir prouvé auparavant la bonté du *Connexum* ou la conſéquence du conſéquent à l'antécédent. Il eſt donc impoſſible de comprendre ce que c'eſt qu'un bon *Connexum* (*a*).

Je dis de plus que l'on ne peut pas ſavoir ce que c'eſt que l'antécédent dans le *Connexum*. Cet antécédent, à ce qu'ils diſent, eſt la propoſition qui précéde dans un *Connexum* qui co-

(*a*) Voici le précis de ce raiſonement, ſi je ne me trompe. On ne peut pas conaitre ce que c'eſt qu'un bon *Connexum*, c'eſt-à-dire, que l'on ne peut pas prouver la conſéquence de ſon conſéquent à ſon antécédent. Car ſi on veut prouver le *Connexum* par un autre *Connexum*, on prouvera ce qui eſt en queſtion par ce qui eſt en queſtion ; & ſi on veut prouver le *Connexum* par une démonſtration, il faudra prouver dans cette démonſtration la conſéquence de la concluſion aux prémiſſes : ce que l'on ne poura pas prouver par une démonſtration, pour ne pas prouver une choſe conteſtée par ce qui eſt tout de même en queſtion. Il faudra donc prouver cette démonſtration par un *Connexum*, & ce ſera le Dialléle, par lequel on prouvera le *Connexum* par une démonſtration, & la démonſtration par un *Connexum*

comence par le vrai, & qui finit par le vrai. Or ſi cet antécédent eſt un Signe démonſtratif du conſéquent, ou bien ce conſéquent eſt manifeſte, ou bien il eſt caché. S'il eſt manifeſte, il n'a pas beſoin de Signe qui le démontre, & on le comprendra tout d'un coup avec l'antécédent, par lequel il ne ſera point ſignifié; deſorte que l'antécédent n'en ſera point le Signe. Que ſi le conſéquent eſt caché; come il eſt impoſſible de juger à l'égard des choſes cachées quelles ſont celles d'entr'elles qui ſont vrayes, ou qui ſont fauſſes, ou s'il y en a aucune d'elles qui ſoit vraye; il ſera incertain ſi ce que dit le *Connexum* touchant ſon conſéquent occulte ou obſcur, ſera vrai. Or delà on tirera encore cette conſéquence; que c'eſt une choſe obſcure, de ſavoir ſi ce qui eſt mis dans le *Connexum* come l'antécédent, l'eſt effectivement.

Mais laiſſons ces choſes. Je dis que l'antécédent ne peut être un Signe démonſtratif ou explicatif du conſéquent. Car le conſéquent eſt la choſe ſignifiée par raport à ſon Signe, & ainſi il eſt conu & compris tout enſemble avec ſon Signe; puiſque ce qui ſe raporte à quelque choſe eſt conu avec elle: & come on ne peut pas comprendre le côté droit avant le gauche, ni au contraire le gauche avant le droit, ce qui ſe doit dire de toutes les choſes qui ont quelque relation à une cho-

choſe, ainſi on ne peut pas conaitre le Signe avant la choſe ſignifiée. Si donc le Signe ne peut pas être compris ou conu avant la choſe ſignifiée, il ne peut pas tenir lieu de démonſtration à l'égard de cette choſe qui eſt compriſe & conue avec lui, & non pas avant lui. Ainſi à ne conſidérer même que les ſentimens des Dogmatiques, le Signe eſt une choſe que l'on ne ſauroit concevoir. Car ils diſent qu'il ſe raporte à quelque choſe, & qu'il eſt démonſtratif de ce à quoi ils diſent qu'il ſe raporte ; d'où il ſuit que s'il ſe raporte à quelque choſe, qui eſt la choſe ſignifiée, il eſt néceſſaire qu'on le conaiſſe avec la choſe qu'il ſignifie, come le côté gauche ſe conait en même tems que le droit, & le deſſus en même tems que le deſſous, & come tous les relatifs, en même tems que leurs correlatifs. Mais s'il eſt explicatif de ce qu'il ſignifie, il faut abſolument que l'on le conaiſſe avant ce qu'il explique, afin qu'étant conu le premier, il nous conduiſe à la conaiſſance de ce qu'il fait conaitre. Or on ne peut pas concevoir une choſe qui ſoit telle, qu'on ne puiſſe pas la conaitre avant une autre choſe, avant laquelle néanmoins il faut qu'elle ſoit conue. On ne peut donc pas concevoir une choſe qui ſe raporte à une autre, & qui en même tems ſoit explicative de ce à quoi on dit qu'elle ſe raporte. Mais les

Dog-

Dogmatiques disent que le Signe se raporte à quelque chose, qui est la chose signifiée & qu'il est explicatif de cette chose : donc il n'est pas possible que nous concevions ce que c'est qu'un Signe. (*a*)

Ajoutons à ce que nous avons dit, qu'autrefois les Filosofes ne s'acordoient pas sur ce sujet ; les uns disant qu'il y avoit quelque Signe d'indication & les autres le niant. Celui donc qui dit qu'il y a quelque Signe démonstratif, ou il le dit simplement & sans démonstration ou avec démonstration. S'il ne se sert que d'une assertion toute nue, on ne le croira pas ; & s'il veut démontrer ce qu'il avance, il prendra come savoué ou come prouvé ce qui est en question. Car come la démonstration passe pour une espéce de Signe, tant que l'on doutera s'il y a ou s'il n'y a pas quelque Signe, on doutera aussi s'il y a ou s'il n'y a pas quelque démonstration : tout come, par exemple, en demandant s'il y a quelque Animal, on demande aussi s'il y a quelque Home, puisque l'on sait qu'un Home est un Animal. Or c'est une

(*a*) Voici à quoi se réduit ce raisonement. Le Signe en qualité de relatif doit être conu en même tems que la chose signifiée ; & en qualité de Signe démonstratif il doit précéder la chose signifiée. Concevez, si vous le pouvez, une chose qui acompagne & qui précéde en même tems une autre chose, & vous concevrez ce que c'est que le Signe.

abſurdité de vouloir prouver une choſe qui eſt en queſtion, par ce qui eſt en queſtion également, ou par elle même; on ne ſauroit donc afirmer même avec démonſtration qu'il y ait quelque Signe. Mais ſi on ne peut rien afirmer, ni en afirmant tout ſimplement, ni avec démonſtration touchant le Signe, on n'en peut abſolument point parler avec certitude & déciſivement, come d'une choſe que l'on ait compriſe. Que ſi on ne comprend pas exactement ce que c'eſt que le Signe, on ne poura pas dire qu'il ſignifie aucune choſe, puiſque l'on n'eſt pas même certain ſur ce qui concerne le Signe; & par conſéquent il ne ſera point Signe.

Suivant ce raiſonement le Signe ne ſera rien de réel, ni rien que nous puiſſions concevoir. Diſons néanmoins encore ceci. Ou bien les Signes ſont évidens, ou bien ils ſont obſcurs, ou bien les uns ſont évidens, & les autres obſcurs: mais rien de tout cela n'eſt vrai: donc il n'y a point de Signe. Tous les Signes ne ſont pas obſcurs; en voici la preuve. Ce qui eſt obſcur n'eſt pas évident par ſoi même, ſelon les Dogmatiques, mais il tombe ſous les Sens par quelque autre choſe: donc, ſi le Signe eſt obſcur, il aûra beſoin d'un autre Signe qui ſera auſſi obſcur, (ſuivant la ſupoſition préſente, qui dit qu'aucun Signe n'eſt évident) & celui ci d'un autre

obſcur,

obſcur, & ainſi juſqu'à l'infini : mais on ne peut pas trouver ainſi une infinité de Signes: donc un Signe obſcur eſt une choſe incompréhenſible : il ne peut donc point y avoir de tel Signe, puisqu'il ne peut rien ſignifier, ni être Signe étant lui même incompréhenſible.

Que ſi tous les Signes ſont évidens ; come le Signe eſt du nombre de ces choſes qui ſe raportent à quelque autre & à la choſe ſignifiée, & qu'à l'égard des choſes ainſi relatives l'une eſt conçue en même tems avec l'autre ; il s'enſuivra, que les choſes que l'on dit être ſignifiées par ces Signes, étant compriſes avec leurs Signes qui ſont ſupoſez tous évidens, ſeront auſſi évidentes. Car de même que quand le droit & le gauche tombent en même tems ſous nos Sens, on ne peut pas dire que le droit ſoit plus évident que le gauche, ou le gauche plus évidemment aperçu que le droit : de même ſi le Signe & la choſe qu'il ſignifie ſont conçus & compris enſemble, il faut dire que le Signe n'eſt pas plus évident que la choſe qu'il ſignifie. Mais ſi la choſe ſignifiée eſt évidente, on ne poura pas même dire qu'elle ſoit ſignifiée, puisqu'elle n'a pas beſoin d'autre choſe que d'elle même, par quoi elle ſoit ſignifiée & démontrée : c'eſt pourquoi come ôtant le droit, il n'y a plus de gauche, ainſi on trouvera qu'il n'y aura plus de Signe, ſi on dit que tous les Signes ſont évidens ſeulement.

Il reſte donc à dire que quelques Signes ſont évidens, & quelques autres obſcurs. Mais de cette maniére encore nous reſterons dans les mêmes doutes. Car à l'égard des Signes évidens, les choſes ſignifiées par ces Signes ſeront évidentes, come nous l'avons dit; mais come ces choſes ſignifiées étant évidentes, n'auront beſoin de rien par quoi elles ſoyent ſignifiées, elle ne ſeront donc pas ſignifiées; ainſi les Signes prétendus évidens, ne ſeront point, puisqu'ils ne ſignifiront rien. Et à l'égard des Signes obſcurs, qui ont beſoin d'autres Signes qui les démontrent, ſi on dit qu'ils ſont démontrez par des Signes obſcurs, & ceux-ci par d'autres obſcurs, & ainſi de ſuite, on tombe dans le progrès à l'infini, & ces Signes obſcurs étant incompréhenſibles, par conſéquent ils n'exiſtent point, ou ils ne ſont point Signes, come nous l'avons dit ci-deſſus. Que ſi on dit qu'ils ſont démontrez par des Signes évidens, ils ſeront évidens auſſi eux mêmes, come étant compris & conus enſemble avec leurs Signes évidens; & par conſéquent ces Signes obſcurs ne ſeront rien; parcequ'il ne ſe peut pas faire qu'une même choſe ſoit obſcure de ſa nature, & ſoit en même tems évidente. Ces Signes, dont nous parlons, ſont ſupoſez obſcurs: mais il ſe trouve qu'ils ſont évidens, s'ils peuvent être ſignifiez

fiez par des autres Signes évidens: la ſupoſition ſe renverſe donc elle même.

Si donc les Signes ne ſont ni tous évidens, ni tous obſcurs, & qu'il n'y ait point d'autres Signes imaginables, come le diſent les Dogmatiques eux mêmes; il n'y aura point de Signes. Il ſufit maintenant d'avoir dit ce peu de choſes entre pluſieurs que j'aurois pu ajouter, pour montrer qu'il n'y a point de Signe d'indication. A préſent nous raporterons quelques raiſons qui font voir qu'il peut y avoir quelque Signe, afin de démontrer par là l'égalité des raiſons contraires.

Ou les raiſons, que l'on aporte contre l'exiſtence du Signe, ſignifient quelque choſe, ou elles ne ſignifient rien; ſi elles ne ſignifient rien, coment peuvent-elles renverſer l'exiſtence du Signe? Que ſi elles ſignifient ce que c'eſt que le Signe, ou bien ces raiſons que l'on aporte contre le Signe ſont démonſtratives, ou bien elles ne le ſont pas: ſi elles ne le ſont pas, elles ne démontrent pas qu'il n'y a point de Signe; & ſi elles le ſont, come la démonſtration eſt une eſpéce de Signe, & qu'elle démontre ſa concluſion, elle ſera un Signe. C'eſt pourquoi voici come quelques-uns raiſonent. S'il y a quelque Signe, il y a un Signe, & s'il n'y a point de Signe, il y a un Signe: (car on ne peut pas

faire voir qu'il n'y a point de Signe, que par une démonſtration qui eſt un Signe:) or ou il y a un Signe, ou il n'y a point de Signe: donc il y a quelque Signe.

Contre cet argument on peut opoſer celui-ci: S'il n'y a point de Signe, il n'y a point de Signe; & s'il y a un Signe, tel que celui que les Dogmatiques diſent être un Signe, il n'y a point de Signe: car come nous l'avons fait voir, il n'y a point de Signe tel que celui dont il s'agit ici, qui, come les Dogmatiques le prétendent, ſe raporte à quelque choſe, & qui en même tems ſoit démonſtratif de la choſe qu'il ſignifie: or ou il y a un Signe, ou il n'y a point de Signe: donc il n'y a point de Signe.

Mais que les Dogmatiques répondent eux mêmes à l'égard des raiſons que l'on aporte touchant le Signe. Signifient-elles, ou ne ſignifient-elles point? Si elles ne ſignifient point, elles ne ſervent à rien pour prouver qu'il y ait un Signe. Et ſi elles ſignifient, il y aura quelque choſe ſignifiée par elles; & cela prouvera qu'il y a quelque Signe. Mais, come on aporte des raiſons également probables pour faire voir qu'il y a un Signe, & pour faire voir qu'il n'y en a point, il faut dire qu'il n'eſt pas plus vrai qu'il y ait un Signe, que non pas qu'il n'y en ait point.

Chap.

Chap. XII. *De la Démonſtration.*

IL eſt donc évident, par ce que nous avons dit précédemment, que la Démonſtration n'eſt point une choſe dont on puiſſe dire certainement qu'elle eſt. Car ſi nous nous abſtenons de juger du ſigne, la Démonſtration étant elle même un ſigne, il faut que nous nous abſtenions auſſi de juger s'il y en a quelcune, puiſque nous trouverons que les argumens qui ont été propoſez touchant le ſigne, peuvent être apliquez auſſi contre la Démonſtration, en ce qu'elle ſe raporte à quelque choſe come le ſigne, & que de même elle eſt explicative de ſa concluſion : d'où il ſuit que l'on peut dire contre la Démonſtration à peu près les mêmes choſes que nous avons dites contre le ſigne.

Mais pour traiter ſéparément de la Démonstration, come je le prétens faire en peu de mots, je tâcherai d'expliquer ſuccinctement ce que les Dogmatiques entendent par une Démonſtration. La Démonſtration, diſent-ils, eſt un argument qui en concluant par des prémiſſes avouées & indubitables, dévelope & démontre ſa concluſion qui avoit été auparavant obſcure. Expliquons cette définition.

L'argument eſt, ſelon les Dogmatiques,

un discours composé de prémisses & d'une conclusion. Les prémisses ou les somptions de la Démonstration, sont des propositions, que l'on prend d'un comun consentement, pour établir la conclusion ; & la conclusion est une proposition, qui est établie par les prémisses. Ainsi dans cet argument : *S'il est jour, il fait clair : Or il est jour ; Donc il fait clair* ; cette proposition, *Donc il fait clair*, est la conclusion ; & les autres sont les somptions ou les prémisses. Ensuite, entre les argumens, il y en a qui ont la force de conclure, & d'autres qui ne l'ont pas. L'argument a la force de conclure, lorsque le *Connexum* qui comence par les somptions ou les prémisses de l'argument, liées ensemble, & qui finit par la conclusion de l'argument, est vrai. Par exemple, l'argument ci-dessus a la force de conclure, parceque dans ce *Connexum*, *s'il est jour*, *il fait clair*, la conclusion, *Il fait clair*, est une suite de la liaison de cette prémisse, *il est jour*, & de cette autre, *s'il est jour*, *il fait clair :* mais les autres argumens, qui ne sont pas ainsi, n'ont pas la force de conclure. Au reste, entre ces argumens concluans, les uns sont vrais, & les autres faux. Ils sont vrais, lorsque non seulement le *Connexum* est vrai, en vertu de la liaison des prémisses & de la conclusion ; mais encore lorsque la conclusion est vraye, aussi bien que les prémisses,

&

& que la liaiſon qui eſt entre toutes ces choſes: & par cette raiſon là, ſupoſé qu'il ſoit jour maintenant, l'argument précédent eſt vrai: *S'il eſt jour, il fait clair: Or il eſt jour: Donc il fait clair.* Mais les faux argumens qui concluent bien, ſont ceux qui n'ont pas cela. Car, parcequ'il eſt jour maintenant, cette argumentation, *S'il eſt nuit, il ne fait pas clair: Or il eſt nuit: Donc il ne fait pas clair*, conclut bien, parceque les prémiſſes, *Il eſt nuit:* &, *s'il eſt nuit, il ne fait pas clair*, concluent bien; mais elle n'eſt pas vraye, parceque l'une des prémiſſes qui eſt celle-ci, *Il eſt nuit*, n'eſt pas vraye. Les Dogmatiques diſent donc, qu'une argumentation eſt vraye, quand elle tire une concluſion vraye de prémiſſes vrayes.

De plus; entre les argumentations, les unes ſont démonſtratives & les autres non. Les démonſtratives ſont celles qui de prémiſſes évidentes en tirent quelque concluſion qui étoit auparavant obſcure: & les non démonſtratives ſont celles qui ne ſont point telles. Suivant cela cet argument, *s'il eſt jour, il fait clair: Or il eſt jour: Donc il fait clair*, n'eſt point démonſtratif (*). Car ſa con-

(*) *N'eſt point démonſtratif.* Car cet argument ne prouve pas une choſe qui fût obſcure auparavant, come doit faire un argument démonſtratif, par la définition précédente de la Démonſtration, ou de l'argument démonſtratif.

cluſion, *Il fait clair*, eſt évidente indépendemment de cet argument. Et cet autre argument, *ſi les ſueurs coulent dehors du corps, il y a des pores, que l'on peut concevoir par l'entendement: Or les ſueurs coulent dehors du corps: Donc il y a des pores que l'on peut concevoir par l'entendement.* Cet argument, dis-je, eſt démonſtratif (*a*).

Enfin entre les argumentations, qui concluent quelque choſe d'obſcur, les unes ne ſont que nous mener ſimplement par les prémiſſes à la concluſion, & les autres non ſeulement nous ménent à la concluſion, mais encore elles nous la démontrent & elles nous l'éclairciſſent. Celles qui ne ſont ſimplement que nous conduire à la concluſion, ſont celles qui ne dépendent que de la foi ou de l'autorité, & de la mémoire; telle qu'eſt celle-ci; *Si quelcun des Dieux vous a dit que cet Home deviendra riche, il deviendra riche: Or ce Dieu* (en montrant Jupiter) *vous a dit que cet Home deviendra riche? Donc cet Home deviendra riche.* Car nous acordons notre aſſentiment à cette concluſion; plutot parceque nous ajoutons foi à la parole d'un Dieu,

(*a*) *Cet argument eſt démonſtratif.* Car, ſuivant la définition précedente des argumens démonſtratifs, la concluſion de cet argument, ſavoir qu'il y a des pores, étoit obſcure, avant que d'avoir été prouvée par des prémiſſes évidentes.

Dieu, qu'acauſe de l'évidence néceſſaire des prémiſſes. D'autres argumentations ne nous ménent pas ſeulement ainſi par direction à la concluſion, mais elles nous y conduiſent encore par explication, & par démonſtration ; come celle-ci, *ſi les ſueurs coulent ſur la peau, il y a des pores que nous pouvons nous repréſenter : or l'antécédent eſt vrai : donc auſſi le conſéquent l'eſt.* Car ce que l'on dit que les ſueurs coulent, ſert à faire concevoir clairement, ce que l'on ajoute, *qu'il y a des pores*, parceque nous avons dans notre eſprit ce préjugé, que l'humidité ne peut pas paſſer au travers d'un corps qui ne ſeroit point poreux.

Il faut donc que la Démonſtration ſoit un argument, qui ait la force de conclure, qui ſoit vrai, qui ait une concluſion obſcure par elle même, mais laquelle ſoit manifeſtée par la force des prémiſſes. C'eſt pourquoi on dit que la Démonſtration eſt une argumentation qui par des propoſitions acordées, déclare & rend évidente ſa concluſion qui étoit auparavant obſcure. Voilà ce que diſent ordinairement les Dogmatiques pour doner une notion de la Démonſtration.

Chap. XIII. *S'il y a quelque Démonſtration.*

OR de ce que les Dogmatiques diſent de la Démonſtration, on peut conclu-

re qu'il n'y en a point, pourvû que l'on renverſe en particulier chacune des choſes qui ſont compriſes dans la notion qu'ils en donent.

Par exemple, l'argument eſt compoſé de propoſitions : mais les choſes compoſées ne peuvent pas exiſter, ſi les choſes dont elles ſont compoſées, n'exiſtent toutes enſemble, come cela eſt évident à l'égard d'un lit & d'autres compoſez ſemblables : Or les parties de l'argument n'exiſtent point enſemble; car quand nous diſons la premiére des prémiſſes, la ſeconde, ni la concluſion n'exiſtent pas encore, & quand nous diſons la ſeconde, la premiére n'exiſte plus, & la concluſion n'exiſte pas encore, & enfin quand nous prononçons la concluſion, les prémiſſes n'exiſtent plus : Donc les parties de l'argument n'exiſtent point enſemble, & par conſéquent il ſemble que l'argument n'exiſte pas non plus.

Outre cela on ne ſauroit comprendre quel doit être un argument qui a la force de conclure; car ſi on prétend le diſcerner par la bonté de la conſéquence du *Connexum*, come cette conſéquence du *Connexum* eſt quelque choſe de ſi controverſée qu'on ne peut pas la conaitre, & que peut-être même ne peut-on pas concevoir ce que c'eſt que le *Connexum*, (come nous l'avons fait voir en

en parlant du ſigne,) il s'enſuit qu'on ne poura pas comprendre quel doit être un argument qui a la force de conclure.

De plus les Dialecticiens diſent qu'un argument peut devenir mal propre pour conclure ou faute de liaiſon & de connexion dans ſes parties, ou acauſe de quelque obmiſſion, ou parcequ'il n'eſt pas en forme, ou pour quelque ſuperfluité. Faute de liaiſon; lorsque les prémiſſes n'ont pas de liaiſon l'une avec l'autre, ni avec la concluſion; come celui-ci, *s'il eſt jour, il fait clair: or on vend du blé au marché: donc Dion ſe proméne.* Acauſe de quelque ſuperfluité, lorsqu'il ſe trouve une propoſition dans les prémiſſes qui ne ſert à rien pour la concluſion; come, *s'il eſt jour il fait clair: or il eſt jour, & même Dion ſe proméne: donc il fait clair.* Lorſque la forme de l'argument n'eſt pas propre pour conclure, come ſupoſant que ces argumens ſoyent concluans *s' il eſt jour il fait clair: or il eſt jour: donc il fait clair. S'il eſt jour il fait clair: or il ne fait pas clair: donc il n'eſt pas jour:* alors l'argument ſuivant n'eſt pas propre pour conclure, *s'il eſt jour il fait clair: or il fait clair: donc il eſt jour.* Car, come le *Connexum* ſupoſe & promet que ſon conſéquent eſt renfermé dans ſon antécédent, il s'enſuit que quand on reçoit l'antécédent, on reçoit auſſi

le conséquent ; & quand on ôte le conséquent, on ôte aussi l'antécédent : car si l'antécédent existoit, le conséquent existeroit aussi. Mais quand on pose le conséquent, on ne pose pas nécessairement l'antécédent. Car le *Connexum* ne disoit pas que l'antécédent fût une suite du conséquent, mais seulement que le conséquent étoit une suite de l'antécédent. Voilà pour quoi on dit qu'une argumentation conclut bien, lorsque du *Connexum* & de l'antécédent du *Connexum*, elle conclut le conséquent du même *Connexum* ; ou bien lorsque du *Connexum*, & de l'oposé du conséquent, elle conclut l'oposé de l'antécédent. Mais on dit que celle là conclut mal, qui du *Connexum* & du conséquent conclut l'antécédent, come celle que j'ai dite ci-dessus ; parceque quoique ses prémisses soyent vrayes, elle conclut faux, si étant dite de nuit il y a une lumiére de lampe ou de chandelle. Car cette proposition *s'il est jour, il fait clair*, est un *Connexum* vrai : & cette prémisse, *il fait clair*, est vraye aussi, acause de la lumiére de la chandelle : mais la conclusion, *Donc il est jour*, est fausse.

Enfin une argumentation est vicieuse par obmission, dans laquelle on obmet quelcune des choses qui sont nécessaires pour tirer une conclusion légitime ; come supoſant que cette argumentation est vraye, *ou les richesses sont bones*,

bones, ou elles ſont mauvaiſes, ou elles ſont indiférentes ; mais elles ne ſont ni mauvaiſes, ni indiférentes : donc elles ſont bones : l'argument ſuivant ſera vicieux par obmiſſion ; *ou les richeſſes ſont bones, ou elles ſont mauvaiſes : or elles ne ſont pas mauvaiſes : donc elles ſont bones. (a.)*

Si donc je démontre que, ſuivant les Dogmatiques eux mêmes, on ne ſauroit fixer ni conaitre diſtinctement quelle eſt la diférence qui eſt entre les argumens concluans, & entre ceux qui ne le ſont pas ; j'aurai fait voir en même tems qu'on ne peut pas comprendre quelle eſt une argumentation qui a la force & la vertu de conclure : tellement que ce verbiage immenſe des Dogmatiques dans leur Dialectique ſe trouvera tout à fait inutile. Or voici come je le fais voir.

On dit qu'un argument n'eſt point concluant faute de liaiſon, & que cela ſe conait, en ce que ſes prémiſſes n'ont pas une bone connexion entr'elles, ni avec la concluſion. Mais come il faut ſavoir ce que c'eſt qu'un bon *Connexum*, avant que de ſavoir diſtinguer ſi ſa conſéquence eſt bone, & que nous ne pouvons pas juger d'un bon *Connexum*, come nous

(*a*) Cet argument eſt défectueux, parceque dans les prémiſſes l'énumération n'eſt pas parfaite, come elle l'eſt dans celui qui précéde immédiatement.

nous l'avons prouvé ci-dessus, on ne pourra pas juger non plus quel peut être un argument qui faute de liaison, ou par son inconséquence n'est point propre pour conclure. Car quiconque dit qu'il y a quelque argument non concluant acause de son inconséquence, s'il afirme seulement cela par une proposition, sans autre preuve, on lui oposera une autre proposition contraire: & s'il démontre ce qu'il avance, en se servant de quelque argument, on lui dira que son argument doit avoir premiérement la vertu de conclure, & doit ensuite prouver qu'il n'y a point de liaison entre les prémisses de cet argument que l'on dit être défectueux par inconséquence. Mais nous ne saurons pas si son argument est démonstratif, parceque nous n'avons pas une preuve distinctive du *Connexum* qui soit aprouvée du comun consentement de tous, par laquelle nous puissions juger si sa conclusion est une suite de la connexion des prémisses de son argument. Nous ne pouvons donc pas par cet argument là distinguer, come il faut, un argument vicieux par son inconséquence, d'avec un argument qui a la vertu de conclure. Nous ferons les mêmes objections à celui qui dira qu'une argumentation est vicieuse, si elle est proposée dans une forme défectueuse: car celui qui assure qu'une forme d'argumenter

ter eſt vicieuſe, n'aura point d'argument indubitable reconu pour concluant, par lequel il puiſſe conclure ce qu'il dit. Et par le même moyen on peut auſſi réfuter ceux qui veulent faire voir qu'un argument peut être vicieux par obmiſſion. Car ſi on ne peut pas diſtinguer quel doit être un argument parfait, & auquel rien ne manque, celui auſſi dans lequel on aura obmis quelque choſe ſera obſcur, & on ne poura point le diſtinguer d'un autre, où rien ne manqueroit. Outre cela celui qui veut faire voir par un argument, qu'il manque quelque choſe à une argumentation, ne poura jamais aſſurer par un jugement certain & droit, que cette argumentation a quelque défaut, à moins qu'il n'ait une régle pour diſcerner un bon *Connexum* par laquelle il puiſſe juger de la conſéquence de l'argument qu'il employe contre cette argumentation.

Maintenant à l'égard de cet argument que l'on dit être vicieux par ſuperfluité, on ne peut le diſtinguer d'avec un argument concluant par aucun argument démonſtratif: car eu égard à la ſuperfluité, les argumentations indémontrables, qui ſont ſi célébres parmi les Stoïciens, paraitront elles mêmes n'être point propres pour conclure; (argumentations néanmoins d'une ſi grande conſéquence, que ſi on les rejette, on renverſe en même tems toute la

Dia-

Dialectique.) Les Stoïciens disent que ces argumentations indémontrables n'ont pas besoin d'être confirmées par une démonstration, & qu'elles servent à démontrer quand les autres argumens concluent bien. Or on verra clairement qu'il y a de la superfluité dans ces argumentations indémontrables, quand je les aurai exposées, & quand j'aurai ainsi prouvé ce que j'avance.

Ils ont inventé plusieurs argumentations indémontrables, mais ils en assignent principalement cinq. La premiére, qui du *Connexum* & de son antécédent, en conclut le conséquent: come, *s'il est jour, il fait clair: or il fait jour: donc il fait clair.* La seconde, qui du *Connexum* & du contraire du conséquent, conclut le contraire de l'antécédent: come, *s'il est jour, il fait clair: or il ne fait pas clair: donc il n'est pas jour.* La troisiéme, qui d'une proposition négative copulative, & de la position d'une de ses parties, conclut le contraire du reste: come, *Il n'est pas jour, & nuit ensemble: or il est jour: donc il n'est pas nuit.* La quatriéme, qui d'une proposition disjonctive & d'une de ses parties, conclut le contraire du reste: come, *Ou il est jour, ou il est nuit: or il est jour: donc il n'est pas nuit.* La cinquiéme, qui d'une disjonctive & du contraire d'une des parties, conclut le reste: come, *Ou il est jour, ou il est nuit: or il n'est pas nuit: donc il est jour.*

Voi-

Voilà leurs célébres argumentations indémontrables, lesquelles toutes ne me paraiſſent point être propres pour conclure, parcequ'elles ont le défaut de la ſuperfluité. Pour comencer par la premiére, voici come je raiſone. Ou c'eſt une choſe avouée & indubitable que de ce *dit*, *s'il eſt jour*, (qui eſt l'antécédent du *Connexum s'il eſt jour*, *il fait clair*,) ſuit cet autre, *il fait clair*, qui eſt le conſéquent; ou bien cela eſt incertain. Si cela eſt incertain, nous n'acorderons point le *Connexum* come une choſe indubitable. Que s'il eſt certain que poſé ce *dit*, *il eſt jour*, cet autre, *il fait clair*, exiſte néceſſairement, certainement après que nous avons dit, *il eſt jour*, on en conclut tout d'abord, *il fait clair*: tellement qu'il ſufit de dire, *il eſt jour*; *donc il fait clair*: & tout ce *Connexum*, *s'il eſt jour*, *il fait clair*, devient ſuperflu.

Nous ſuivrons la même métode pour ataquer la ſeconde argumentation indémontrable. Car ou il ſe peut faire que, le conſéquent n'exiſtant pas, l'antécédent exiſte, ou cela ne ſe peut pas. Si cela ſe peut faire, le *Connexum* ne ſera pas véritable: mais ſi cela ne ſe peut pas, dès qu'on nie le conſéquent, on nie auſſi l'antécédent; tellement que le *Connexum* devient derechef inutile, puisque c'eſt aſſez de propoſer ainſi l'argument, *il ne fait pas clair*: *donc il n'eſt pas jour*.

Ce

Ce ſera encore la même choſe dans la troiſiéme indémontrable. Car ou il eſt certain qu'il ne ſe peut pas faire que les choſes qui ſont jointes dans la propoſition copulative négative exiſtent enſemble, ou cela eſt incertain. Si cela eſt incertain, nous n'acorderons pas la copulative négative : & ſi cela eſt certain, dès que l'on poſe l'un, on ôte l'autre, & la négation de la copulative négative eſt inutile, puisque l'on peut réduire l'argument à ceci, *il eſt jour : donc il n'eſt pas nuit.*

Nous dirons la même choſe à l'égard de la quatriéme & de la cinquiéme indémontrables. Car ou on conait certainement que dans la disjonctive une partie eſt vraye & l'autre fauſſe avec une contrariété parfaite, come le promet la disjonction, ou cela eſt incertain. Si cela eſt incertain, nous n'acorderons pas la disjonction : mais ſi cela eſt certain, l'une des deux parties poſée, il eſt évident que l'autre n'eſt pas, & l'une étant ôtée, il eſt évident que l'autre exiſte ; tellement qu'il ſufit de propoſer ces argumens ainſi, *il eſt jour : donc il n'eſt pas nuit. Il n'eſt pas jour, donc il eſt nuit*, & la propoſition disjonctive devient ſuperflue.

On peut dire la même choſe des ſillogiſmes que l'on apelle catégoriques, qui ſont fort en uſage parmi les Péripatéticiens : tel qu'eſt cet argument, *Ce qui eſt juſte, eſt honête : ce qui eſt honête eſt bon : donc ce qui eſt juſte eſt bon.* Ou bien

bien c'eſt une choſe avouée, certaine, & évidente, que l'honête eſt bon: ou bien cela eſt douteux, & n'eſt point conu avec évidence. Si cela eſt incertain, on ne l'acordera pas dans l'argument propoſé, & ainſi ce ſillogiſme ne ſera pas concluant non plus: mais s'il eſt certain que tout ce qui eſt honête eſt bon, dès qu'on dit que ceci ou cela eſt honête, on conclut auſſi que ceci ou que cela eſt bon. Ainſi il ſufit de raiſoner ainſi: *Ce qui eſt juſte eſt honête*: *donc ce qui eſt juſte eſt bon*: & l'autre prémiſſe où on diſoit que *ce qui eſt honête eſt bon*, eſt ſuperflue. De même dans cet argument, *Socrate eſt home: or tout Home eſt animal*: *donc Socrate eſt animal.* Si ce n'eſt pas une choſe certaine par elle même, que tout ce qui eſt Home eſt Animal, la propoſition univerſelle de cet argument ne ſera pas avouée, & on ne l'acordera pas à celui qui argumentera: mais ſi dès que quelque choſe eſt Home, il s'enſuit que c'eſt un Animal, & ſi par conſéquent cette propoſition, *tout Home eſt Animal*, eſt indubitablement vraye; auſſitot que l'on a dit que Socrate eſt Home, il s'enſuit qu'il eſt Animal: tellement qu'il ſufit d'argumenter ainſi, *Socrate eſt Home*: *donc Socrate eſt animal*; & cette propoſition, *tout Home eſt animal*, eſt ſuperflue.

On peut ſe ſervir de la même métode dans les

les autres premiers argumens catégoriques; ſans qu'il ſoit beſoin de nous arêter plus long-tems à ces choſes. Aureſte ces argumentations indémontrables dans lesquelles les Dogmatiques font conſiſter le fondement des ſillogismes, étant vicieuſes par ſuperfluité, toute la Dialectique eſt renverſée par cette ſuperfluité: puisque nous ne pouvons pas diſcerner les argumens vicieux par ſuperfiuité, & par conſéquent mal propres à conclure, d'avec ceux qui ſont concluans.

Que ſi quelques-uns n'aprouvent pas que les argumentations n'ayent qu'une ſeule prémiſſe, ceux là ne ſont pas plus croyables qu'Antipater, qui ne rejette pas ces argumens. Voilà les raiſons qui font que l'on ne peut point juger quelle doit être cette argumentation, que les Dialecticiens diſent avoir la vertu de conclure. Mais de plus on ne peut pas juger quel doit être un argument pour être vrai, ſoit par les raiſons que nous avons dites, ſoit parce que le conſéquent doit être vrai néceſſairement. Car ou la concluſion que l'on dit être vraye, eſt évidente, ou elle eſt obſcure. Mais elle ne peut pas être évidente, car en ce cas elle n'auroit pas beſoin de prémiſſes pour la manifeſter, ſi elle tomboit par elle même ſous nos Sens, & elle ne ſeroit pas moins évidente que ſes prémiſſes. Que ſi elle eſt obſcure, parceque la controverſe des choſes obſcures nous a

paru

paru jusqu'ici impoſſible à être jugée (come nous l'avons dit ci-deſſus) & que par conſéquent les choſes obſcures ſont incompréhenſibles, il s'enſuivra que la concluſion obſcure de cet argument que l'on dit être vrai, ſera auſſi incompréhenſible : & ſi elle eſt incompréhenſible, jamais nous ne diſtinguerons ſi ce que l'on conclut, eſt vrai ou faux. Nous ne ſaurons donc pas, & nous ne pourons trouver en aucune maniére ſi l'argumentation eſt vraye ou non. Mais, pour ne nous pas arêter ſur ces choſes, je dis que l'on ne ſauroit trouver quelle doit être une argumentation, afin qu'elle puiſſe conclure par des choſes évidentes une choſe qui étoit obſcure. Car ſi la concluſion vient de la liaiſon & de la connexion qui eſt entre les prémiſſes de l'argument, & ſi le conſéquent, eſt du nombre des choſes qui ſe raportent à quelque autre choſe, c'eſt-à-dire, s'il ſe raporte à l'antécédent ; come les relatifs ſe conaiſſent enſemble, (ainſi que nous l'avons fait voir,) il s'enſuit que la concluſion étant obſcure, les prémiſſes le ſeront auſſi ; & ſi les prémiſſes ſont évidentes, la concluſion le ſera auſſi, puiſqu'on la conçoit avec les prémiſſes qui ſont évidentes : tellement qu'on ne conclura pas une choſe obſcure, de choſes évidentes. Ce qui étant ainſi, les prémiſſes ne démontrent pas la concluſion ; car ſi el-

ſi elle eſt obſcure, elle eſt inconcevable & on ne ſauroit la conaitre, & ſi elle eſt évidente, elle n'a pas beſoin d'être rendue telle par des prémiſſes.

Donc ſi la Démonſtration eſt une argumentation concluante, qui par quelques prémiſſes que tout le monde reconait pour vrayes, manifeſte une concluſion obſcure; come nous avons fait voir qu'il n'y a aucune argumentation, ni qui ait la vertu de conclure, ni qui ſoit vraye, ni qui puiſſe conclure l'obſcur par l'évident, ni qui manifeſte & découvre ſa concluſion ; il eſt clair qu'il ne peut point y avoir de Démonſtration.

Voici encore quelques raiſons par leſquelles nous ataquerons les Dogmatiques, & qui nous feront voir qu'il n'y a point de Démonſtration, & que l'on n'en peut pas concevoir. Si on dit qu'il y a quelque Démonſtration, ou on dira qu'elle eſt générale, ou on dira qu'elle eſt particuliére : mais il ne peut y avoir ni Démonſtration générale, ni Démonſtration particuliére, come je vais le montrer : (& on ne peut pas concevoir d'autre Démonſtration:) donc on ne peut pas dire qu'il y ait aucune Démonſtration.

Qu'il n'y ait point de Démonſtration générale, voici come je le prouve. Ou cette Démonſtration a des prémiſſes & une concluſion, ou elle n'en a point. Si elle n'en a point, elle

elle n'eſt pas une Démonſtration. Que ſi elle a quelques prémiſſes, & quelque concluſion, come tout ce qui eſt démontré, eſt quelque choſe de particulier, auſſi bien que ce qui démontre, elle ſera une Démonſtration particuliére. Il n'y a donc point de Démonſtration générale. Mais il n'y en a point non plus de ſpéciale ou de particuliére. Car ou on dira que cette Démonſtration eſt un compoſé de prémiſſes & d'une concluſion, ou un compoſé de prémiſſes ſeulement: mais aucun de ces compoſez n'eſt point une Démonſtration, (come je vais le faire voir:) donc il n'y a point de Démonſtration particuliére.

Je dis donc qu'un compoſé de prémiſſes & d'une concluſion n'eſt pas une Démonſtration. Premiérement parcequ'ayant quelque partie obſcure & incertaine, qui eſt la concluſion, elle ſera obſcure & incertaine; ce qui eſt abſurde à dire d'une Démonſtration. Car ſi cette Démonſtration eſt obſcure & incertaine, elle aura plutot beſoin de quelque choſe qui la démontre, qu'elle ne ſera démonſtrative de quelques autres choſes.

Enſuite. Come les Dogmatiques diſent que la Démonſtration eſt relative à quelque choſe, c'eſt-à-dire, à la concluſion, & que les choſes relatives ſont conçues come ſe raportant à d'autres choſes qu'à elles mêmes, come le diſent encore les mêmes Filoſofes, il faut que

ce qui eſt démontré ſoit autre & diférent de la Démonſtration. Si donc la concluſion eſt ce qui eſt démontré, on ne poura pas concevoir qu'une Démonſtration ait une concluſion. Car ou la concluſion aide en quelque choſe à ſa propre Démonſtration, ou elle n'y ſert de rien. Mais, ſi elle y aide, elle ſera explicative & démonſtrative d'elle même, & ſi elle n'y ſert de rien, elle eſt ſuperflue, & elle ne ſera pas par conſéquent une partie de la Démonſtration, parceque nous dirons que cette Démonſtration eſt vicieuſe par ſuperfluité.

Mais d'un autre côté un compoſé de prémiſſes ſeules n'eſt pas une Démonſtration. Car ſi je dis, *s'il eſt jour il fait clair*: *Or il eſt jour*: qui eſt-ce qui acordera que cela faſſe une argumentation, ou un diſcours dont le ſens ſoit complet. Donc un compoſé de ſeules prémiſſes n'eſt pas une Démonſtration; ce qui fait qu'il ne peut y avoir de Démonſtration particuliére. Or s'il ne peut y avoir ni Démonſtration particuliére, ni Démonſtration générale, & que nous ne puiſſions pas concevoir quelque autre ſorte de Démonſtration, il faut dire, qu'il ne peut y avoir aucune Démonſtration.

Nous montrerons encore qu'il n'y a point de Démonſtration, en cette maniére. S'il y a quelque Démonſtration, ou bien, étant évidente, elle démontre quelque choſe d'évident; ou

ou étant obſcure, quelque choſe d'obſcur; ou étant obſcure, quelque choſe d'évident; ou étant évidente, quelque choſe d'obſcur : Or on ne peut concevoir aucune Démonſtration qui puiſſe ſervir à démontrer aucune de ces choſes : Donc on ne peut concevoir ce que c'eſt qu'une Démonſtration.

Si la Démonſtration, étant évidente, découvre ou démontre ce qui eſt évident, ce qu'elle démontre eſt en même tems évident & obſcur, évident, parcequ'on le ſupoſe tel, & obſcur, parcequ'il a beſoin d'être démontré, & qu'il ne tombe point par ſoi même évidemment ſous nos Sens.

Si, étant obſcure, elle démontre ce qui eſt obſcur, elle aura beſoin elle même d'être démontrée par quelque autre choſe, & ne pourra pas ſervir à la démonſtration de quelques autres choſes: ce qui eſt contraire à la notion de la Démonſtration.

Par la même raiſon il ne peut pas y avoir une Démonſtration obſcure d'une choſe évidente, ni une Démonſtration évidente d'une choſe obſcure. Car come la Démonſtration eſt relative à quelque choſe, & come les choſes relatives ſe conaiſſent enſemble l'une par l'autre, il eſt clair que ſi ce que l'on dit être démontré, eſt compris enſemble avec la Démonſtration évidente, il ſera auſſi évident. De maniére qu'on s'expoſera à une rétorſion,

& qu'on ne poura pas prouver que des choſes manifeſtes ſoyent démonſtratives de quelque choſe d'obſcur. Si donc il n'y a point de Démonſtration évidente d'une choſe évidente, ni obſcure d'une choſe obſcure, ni obſcure, d'une choſe évidente, ni évidente d'une choſe obſcure, & qu'il n'y ait rien que ces ſortes de Démonſtrations, ſuivant les Dogmatiques; il faut dire que la Démonſtration n'eſt rien.

Ajoutez, qu'il y a des diſputes entre les Dogmatiques touchant la Démonſtration. Les uns diſant qu'il n'y en a point, (come ceux qui diſent qu'il n'y a rien:) & les autres diſant qu'il y en a, (come la plupart des Dogmatiques.) Aulieu que nous diſons qu'il n'eſt pas plus vrai de dire qu'il y en a, que de dire qu'il n'y en a pas. De plus il eſt néceſſaire qu'une Démonſtration contienne un Dogme: or tout Dogme eſt controverſé: il faut donc qu'il y ait quelque controverſe touchant quelque Démonſtration que ce ſoit. Car ſi dès là que l'on regarde come avouée & indubitable la Démonſtration, par exemple, celle par laquelle on démontre qu'il y a du vide, on regarde en même tems le vide come un Dogme avoué; & ſi ceux qui doutent s'il y a du vide, doutent auſſi de la Démonſtration du vide, (ce qu'il faut dire à l'égard de tous les Dogmes dont on prétend doner des démonſtrations;)

il

il s'enſuit que toute Démonſtration eſt révoquée en doute & controverſée.

Donc, parceque toute Démonſtration eſt une choſe incertaine & obſcure, acauſe qu'elle fait le ſujet d'une controverſe; (les choſes controverſées étant obſcures & incertaines, entant qu'elles ſont controverſées;) elle n'eſt pas évidente par elle même, & elle doit nous devenir telle & nous être démontrée par une Démonſtration. Mais la Démonſtration qui ſervira de preuve à la premiére, ne ſera pas elle même indubitable & évidente; (car nous cherchons maintenant s'il y a quelque Démonſtration de quelque maniére que ce ſoit:) or ſi cette Démonſtration eſt conteſtée & incertaine, elle aura beſoin d'une autre Démonſtration, & celle-ci d'une autre, & ainſi à l'infini. Mais on ne peut pas démontrer des choſes à l'infini: on ne peut donc pas démontrer qu'il y ait quelque Démonſtration.

Cela ne peut point non plus ſe découvrir par quelque ſigne. Car come c'eſt une queſtion, de ſavoir s'il y a un ſigne, & qu'un ſigne a beſoin d'une Démonſtration qui en prouve l'exiſtence, on ne peut éviter de tomber dans le Dialléle, parceque la Démonſtration a beſoin de ſigne qui la prouve, & le ſigne a beſoin d'une Démonſtration qui en faſſe voir l'exiſtence: ce qui eſt abſurde. On ne peut donc pas décider la controverſe de la

Démonſtration, parceque la déciſion que l'on en feroit a beſoin elle même d'une régle de déciſion ou de jugement : or, come on eſt en diſpute pour ſavoir s'il y a une telle régle, (come nous l'avons fait voir,) & que par conſéquent la régle de jugement a beſoin d'une Démonſtration qui prouve qu'il y a une telle régle, il ſe trouve que l'on eſt obligé de s'embaraſſer dans le Dialléle : moyen d'*Epoque* qui eſt pour nous une raiſon de douter.

Si donc ni par la Démonſtration, ni par le ſigne, ni par la régle du vrai, on ne peut point montrer qu'il y ait quelque Démonſtration ; ſi de plus la Démonſtration ne peut pas ſe démontrer elle même, (come nous l'avons fait voir,) on ne poura pas ſavoir s'il y a quelque Démonſtration ; & il faudra dire par conſéquent qu'il n'y en a point.

En voilà aſſez pour ce traité abrégé, contre la Démonſtration. Examinons les objections des Dogmatiques. Ou les argumens que l'on propoſe contre la Démonſtration (diſent-ils) ſont démonſtratifs, ou ils ne le ſont pas. S'ils ne le ſont pas, ils ne peuvent pas prouver qu'il n'y a point de Démonſtration : & s'ils ſont démonſtratifs, ceux qui les font (pour rétorquer contre eux leurs propres raiſonemens,) prouvent & reconaiſſent par là l'exiſtence de la Démonſtration. Voici donc

quel

quel eſt l'argument de ces Dogmatiques. S'il y a quelque Démonſtration, il y en a, & s'il n'y en a pas, il y en a auſſi: (*puis qu'on prétend démontrer qu'il n'y en a pas*:) or, ou il y a quelque Démonſtration, ou il n'y en a pas: donc il y en a. Ils concluent encore la même choſe par un raiſonement de pareille force; le voici. Ce qui eſt également une conſéquence de deux choſes opoſées, eſt non ſeulement vrai, mais encore néceſſaire: or ces deux propoſitions, *Il y a quelque Démonſtration*, *Il n'y a point de Démonſtration*, ſont choſes opoſées entr'elles, & de l'une des deux, telle qu'il vous plaira, il s'enſuit qu'il y a quelque Démonſtration: donc il y a quelque Démonſtration.

Mais nous pouvons opoſer quelque choſe à ces raiſonemens, en diſant, par exemple, que come nous ne croyons pas qu'il y ait aucun argument démonſtratif, nous ne diſons pas que celles là mêmes qui ſont contre la Démonſtration, ſoyent néceſſairement démonſtratives, mais qu'elles nous paraiſſent ſeulement vraiſemblables. Or il n'eſt pas néceſſaire que des choſes vraiſemblables, ſoyent démonſtratives, & au contraire ſi elles étoient auſſi démonſtratives, (ce que nous n'aſſurons pas,) elles ſeroient auſſi néceſſairement vrayes. Or eſt-il que les argumens vrais ſont ceux qui concluent du vrai au vrai; &

ainſi leur concluſion eſt vraye. Mais la concluſion que nous avons établie, & que les Dogmatiques nous paſſent, ſans nous l'accorder, étoit celle-ci, *donc il n'y a point de Démonſtration*: ainſi en rétorquant contr'eux leur raiſonement, nous dirons, donc il n'y a point de Démonſtration; puisque nos argumens étoient vrais.

De plus il ſe peut faire que, come les remédes purgatifs ſe chaſſent eux mêmes avec les matiéres qui ſont dans le corps, ainſi nos argumens ſe réfutent & ſe condanent eux mêmes, avec les autres que l'on dit être démonſtratifs. Cela n'eſt point abſurde: car cette expreſſion, *Il n'y a rien de vrai*, non ſeulement exclut tout, mais elle ſe renverſe encore elle même avec toutes les autres choſes.

Aureſte on peut faire voir en pluſieurs maniéres que cet argument, *s'il y a une Démonſtration, il y a une Démonſtration*; *s'il n'y a point de Démonſtration, il y a une Démonſtration*: *Or ou il y en a, ou il n'y en a point*: *Donc il y en a*: on peut, dis-je, faire voir que cet argument n'a aucune vertu pour conclure. Mais pour le préſent nous nous contenterons de ce raiſonement. Si ce *Connexum, s'il y a une Démonſtration, il y a une Démonſtration*, n'eſt pas vicieus, il faut que l'opoſé de ſon conſéquent, lequel opoſé eſt, *Il n'y a point de Démonſtration*, ſoit opoſé à ſon an-

antécédent ; *Il y a une Démonſtration* : Or il ne ſe peut pas faire, ſelon les Dogmatiques, qu'un *Connexum* ne ſoit pas vicieux, qui eſt compoſé de propoſitions contraires ; parceque le *Connexum* promet, que ſi ſon antécédent eſt vrai, ſon conſéquent le ſera auſſi. Mais dans des propoſitions répugnantes & disjonctives, c'eſt tout le contraire ; ſi l'un des deux eſt, il n'eſt pas poſſible que l'autre ſoit auſſi. Donc ſi ce *Connexum* eſt vrai, *s'il y a une Démonſtration, il y a une Démonſtration* ; cet autre ne peut pas l'être, *s'il n'y a point de Démonſtration, il y a une Démonſtration.*

Mais enfin ſi nous voulons acorder & ſupoſer que ce *Connexum* eſt vrai ; *s'il n'y a point de Démonſtration, il y a une Démonſtration* ; il s'enſuivra que ces propoſitions peuvent coexiſter enſemble, ſavoir, *Il y a une Démonſtration*, & *Il n'y a point de Démonſtration* : & ſi elles peuvent coexiſter enſemble, l'une ne répugne pas à l'autre. Ainſi dans ce *Connexum*, *s'il y a une Démonſtration, il y a une Démonſtration*, l'opoſé du conſéquent ne répugne point à l'antécédent : donc ce *Connexum* n'eſt pas vrai.

Mais acordons encore que ce *Connexum* ſoit vrai ; mais que ces propoſitions, *Il n'y a point de Démonſtration*, *Il y a quelque Démonſtration*, ne répugnent pas l'une à l'autre : je dis que la propoſition disjonctive ne ſera pas bo-

ne, par exemple celle-ci, *ou il y a une Démonstration, ou il n'y a point de Démonstration.* Car une bone disjonctive promet qu'une des propositions qu'elle contient est vraye, & que le reste est faus & répugnant à ce qui est vrai. Que si cette disjonctive est bone, on trouvera derechef que ce *Connexum, s'il n'y a point de Démonstration, il y a une Démonstration*, qui est composé de propositions répugnantes, est vicieux. C'est pour quoi les somptions de cette argumentation sont discordantes entr'elles, & se renversent réciproquement l'une l'autre: & ainsi elle ne conclut pas bien.

De plus ils ne peuvent pas faire voir que de deux choses opposées, il suive quoi que ce soit. Car ils n'ont pas une régle de discernement & de jugement pour juger de cette conséquence, come nous avons dit. En un mot si les choses que l'on dit en faveur de la Démonstration sont vraisemblables, (car nous ne nous y opposons pas,) & si ausi les argumens que l'on avance contre la Démonstration sont vraisemblables; nous devons nous empêcher de juger ni pour ni contre, & dire qu'il est également incertain s'il y a, ou s'il n'y a pas une Démonstration.

Chap.

Chap. XIV. *Des Sillogismes.*

IL pouroit paraitre ſuperflu de diſcourir de ces Sillogismes, qui ſont ſi comuns dans les diſputes des Dogmatiques, ſoit parcequ'en détruiſant l'exiſtence de la démonſtration, ils ſont auſſi renverſez en même tems: (car il eſt clair que n'y ayant point de démonſtration il ne peut y avoir de Sillogisme démonſtratif;) ſoit parcequ'on peut apliquer à la réfutation des Sillogismes, ce que nous avons dit en traitant des argumens vicieux par ſuperfluité, lorsque nous avons doné une métode pour faire voir que tous les argumens démonſtratifs des Stoïciens & des Péripatéticiens n'ont aucune vertu de conclure.

Mais peut-être qu'il n'y aura pas de mal à ajouter ici come par ſurcroît une diſpute particuliére touchant les Sillogismes; vû ſurtout le grand atachement que les Dogmatiques ont pour ces argumens.

On pouroit aporter pluſieurs raiſons pour faire voir que ces Sillogismes ne peuvent ſubſiſter; mais eu égard au deſſein de cet ouvrage où nous voulons être courts, il ſufira de les ataquer de la maniére que j'expoſerai un peu après.

Je traiterai encore ici des argumens indémontrables; parceque ces argumens étant

renverſez, tous les autres Sillogismes tombent en même tems, & parceque l'on prétend démontrer par ces argumens, que les Sillogismes ſont concluans.

Cette propoſition, *Tout Home eſt animal*, ſe prouve par une induction ou par une énumération de tous les Individus. Car de ce que Socrate qui eſt Home, eſt auſſi Animal, & tout de même Platon & Dion, & tous les autres Homes particuliers, il parait qu'on peut confirmer par là que tout Home eſt animal. Et s'il ſe trouve un ſeul Etre particulier qui ſoit contraire aux autres, la propoſition univerſelle n'eſt point vraye. Par exemple, parceque la plus grande partie des Animaux remuent la machoire inférieure, & que le Crocodile ſeul remue celle d'en haut (*a*), cette propoſition univerſelle, *Tous les Animaux remuent la machoire inférieure*, n'eſt pas vraye.

Quand donc les Dogmatiques raiſonent ainſi, *Tout Home eſt animal*: *Socrate eſt Home*: *Donc Socrate eſt animal*: il eſt évident que

(*a*) L'exemple que Sextus aporte ici du Crocodile, n'eſt peut-être pas vrai, mais il ne faut point inſiſter là deſſus pour le réfuter: car on prendroit l'acceſſoire, pour le principal, & il eſt conſtant ſans autre preuve, qu'une exception à une propoſition univerſelle, la dégrade & lui ôte l'univerſalité qu'elle auroit eue, ſans cette exception.

que lors qu'ils veulent ainſi, de cette propoſition univerſelle, *Tout Home eſt animal*, conclure cette propoſition ſinguliére, *Socrate eſt animal*, come d'ailleurs une propoſition univerſelle ſe prouve par une induction des ſinguliers, il eſt, dis-je, évident qu'ils tombent dans le Diallèle, en acordant qu'on doit prouver une propoſition univerſelle par l'induction de tous les particuliers, & en voulant néanmoins conclure par un Sillogisme, une propoſition particuliére d'une propoſition univerſelle (*a*)

(*a*) Il eſt évident, ſelon les Sceptiques, que tout Sillogisme, quelque bon qu'il paraiſſe, n'eſt qu'une pure pétition de Principe, & un cercle vicieux. Voici come je le prouve. Soit ce Sillogisme, *Tout triangle rectiligne a ſes trois angles égaus à deux angles droits: or tout triangle rectangle rectiligne, eſt un triangle rectiligne: donc tout triangle rectangle rectiligne, a ſes trois angles égaus à deux droits.*

Voilà, direz-vous, un bon Sillogisme. Mais un Pirronien vous dira que ce n'eſt là qu'un Sofisme; & pour vous embaraſſer il vous niera la majeure. Coment la lui prouverez vous, ſinon en lui démontrant par induction & par une figure de Géométrie, que les triangles acutangles, obtuſangles, & rectangles ont tous leurs trois angles égaus à deux droits? Mais alors il vous arêtera tout court. Quoi de plus ridicule, vous dira-t-il, que de vouloir me prouver que tout triangle rectangle a ſes trois angles égaus à deux droits, par une propoſition univerſelle que vous ne me ſauriez prouver, qu'en me prouvant auparavant que le triangle rectangle auſſi bien que tous les autres, a ſes trois angles égaus à deux droits? Quel Diallèle! Quelle pétition de principe! En effet à quoi ſert

Tout de même dans cet argument, *Socrate eſt Home*: *or aucun Home n'eſt un animal à quatre piez*: *donc Socrate n'eſt pas un animal à quatre piez*: quand ils veulent prouver cette propoſition, *Aucun Home n'eſt un animal à quatre piez*, par une induction des ſinguliers, & qu'en même tems ils veulent conclure par un Sillogisme chaque propoſition ſinguliére de celle-ci, *Aucun Home n'eſt un animal à quatre piez*, il eſt évident qu'ils tombent dans l'incertitude du Dialléle.

Mais il eſt à propos de parcourir de la même maniére les autres argumentations, que l'on apelle Indémontrables chez les Péripatéticiens; come ausſi celles qui ſont fondées ſur un *Connexum* ſemblable à celui-ci, *s'il eſt jour, il fait clair*.

Ils diſent que de cette propoſition, *s'il eſt jour, il fait clair*, on peut en conclure fermement celle-ci, *Il fait clair*: (*a*) & derechef

ſert le Sillogisme que je viens de raporter? Je défie qu'un Home, qui n'a point de principes de Géométrie, acquiére par cet argument autre choſe qu'une foi hiſtorique, qui lui aprend, ſans lui doner la moindre évidence que ce ſoit, qu'un triangle rectangle a ſes trois angles égaus à deux droits. Et à l'égard d'un Géométre, il ne ſaura jamais la choſe évidemment, & ne la poura jamais démontrer de même, que par une figure de Géométrie, ou autrement que par ce Sillogisme.

(*a*) Il faut faire pour cela l'argument entier, *s'il eſt*

chef ils diſent que ces deux *dits*, *il fait clair : il eſt jour*, prouvent & confirment le *Connexum*, *s'il eſt jour, il fait clair*, parcequ'on ne le croiroit pas come vrai, ſi l'on ne ſavoit auparavant, qu'être jour & faire clair, ſont deux choſes qui coexiſtent toujours enſemble. Si donc pour compoſer ce *Connexum*, *s'il eſt jour, il fait clair*, il faut auparavant avoir compris que quand il eſt jour il fait clair; &, ſi cependant on conclut de ce *Connexum*, que quand il eſt jour il fait clair; il eſt évident que, come ce *Connexum* dans cet argument indémontrable ne peut être prouvé que par la coexiſtence néceſſaire de ces deux choſes qu'il renferme, ſavoir qu'il eſt jour & qu'il fait clair, & que, come réciproquement la coexiſtence de ces deux choſes eſt confirmée

&

eſt jour, il fait clair : or il eſt jour : donc il fait clair. Voici ce que dit Sextus. Il eſt évident qu'il y a là dedans un Dialléle. Je le prouve. Sur quoi eſt fondée la vérité du *Connexum* de cet argument, ſi ce n'eſt ſur une induction qui nous aprend que toutes les fois qu'il eſt jour, il fait clair? Donc de ce qu'il eſt jour & de ce qu'il fait clair, on en peut conclure que ce *Connexum* eſt bon, *s'il eſt jour, il fait clair*: cependant on ſe ſert de ce *Connexum* pour prouver que s'il eſt jour, il fait clair. Voilà le cercle vicieux ou le Dialléle. Vous ne pourez prouver le *Connexum* de votre argument, ſans l'aide de la concluſion du même argument; & cependant vous voulez prouver votre concluſion par le *Connexum*, auquel elle doit ſervir de preuve. Dialléle; *pétition de principe*.

& prouvée par le *Connexum*, il eſt, dis-je, évident qu'ici le Dialléle par ſon incertitude renverſe toute la ſolidité de cet argument.

Il faut dire la même choſe de celui-ci : *S'il eſt jour, il fait clair : or il ne fait pas clair : donc il n'eſt pas jour.* Car ce *Connexum* ne peut paſſer pour vrai, que parceque l'on ne peut pas voir le jour à moins qu'il ne faſſe clair ; & il paſſeroit pour faux, ſi quelquefois on voyoit le jour ſans qu'il fît clair : mais dans cet argument indémontrable on conclut de ce *Connexum*, *s'il eſt jour, il fait clair* ; qu'il n'eſt pas jour, quand il ne fait pas clair ; tellement que ces deux choſes ont beſoin l'une de l'autre pour ſe prouver mutuellement, & d'être priſes chacune pour la preuve de l'autre, come ſi elles étoient prouvées. Voilà un Dialléle vicieux.

De même encore, parcequ'il y a des choſes, qui ne peuvent pas coexiſter enſemble, come le jour & la nuit, il ſuit de là que cette copulative négative, *Il n'eſt pas jour & nuit enſemble*, & que cette disjonctive, *Ou il eſt jour, ou il eſt nuit*, paſſent pour vrayes ; & cependant on veut prouver la non-coexiſtence de ces choſes par la copulative négative, ou par la disjonctive, en diſant, *Il n'eſt pas jour & nuit enſemble : or il eſt nuit : donc il n'eſt pas jour* : ou bien, *ou il eſt jour, ou il eſt nuit : donc*

donc il n'eſt pas jour; ou, *or il n'eſt pas nuit*: *donc il eſt jour.*

Voici donc come nous raiſonons. Si pour prouver la disjonctive, ou la négative copulative, il faut auparavant avoir prouvé ou conçu que les propoſitions dont elles ſont compoſées, ne peuvent coexiſter enſemble; & ſi cependant on prétend conclure de la disjonctive, ou de la copulative négative, que ces choſes ne coexiſtent pas enſemble, on tombe dans le Dialléle. Car il eſt certain que nous ne pouvons point ajouter ſoi aux *Connexum* précédens, à moins que nous n'ayons conu auparavant la non-coexiſtence des propoſitions qui y ſont contenues, & que nous ne pouvons point afirmer cette non-coexiſtence, avant la preuve des Sillogismes, qui ſont fondez ſur ces *Connexum*: (c'eſt là le Dialléle.) (*a*) Co-

(*a*) *C'eſt là le Dialléle.* Pour concevoir la penſée de Sextus, qui parait un peu obſcure dans cet endroit, reprenons un des Sillogismes précédens, le premier, par exemple :

Il n'eſt pas jour & nuit enſemble.
Or il eſt nuit.
Donc il n'eſt pas jour.

Voici come je démontre que c'eſt là un Dialléle. La premiére propoſition ſe prouve, parceque ces deux choſes être jour & être nuit, ne peuvent pas coexiſter enſemble; car s'il ſe pouvoit faire quelquefois, qu'il fît jour & nuit enſemble, elle ſeroit fauſſe. Si donc on exigeoit de moi que je prouvaſſe cette propoſition, il fau-

Come donc nous ne pouvons trouver aucun premier fondement, ſur lequel nous puiſſions apuyer une croyance certaine, acauſe de ces preuves réciproques (*a*); nous dirons que ni le quatriéme, ni le cinquiéme des argumens indémontrables n'ont aucune ſolidité. Mais en voilà aſſez pour le préſent ſur les Sillogismes. (*b*)

Chap.

faudroit que je raiſonaſſe ainſi: J'ai toujours remarqué que quand il étoit nuit il n'étoit pas jour, & maintenant encore, je vois qu'étant nuit à préſent, il n'eſt pas jour; donc il n'eſt pas jour & nuit enſemble. Or dans l'argument dont il s'agit on raiſone ainſi; *Il n'eſt pas jour & nuit enſemble: or il eſt nuit à préſent: donc il n'eſt pas jour.* Voilà le Dialléle. Car la premiére propoſition, *Il n'eſt pas jour & nuit enſemble*, ſe prouve en partie, parceque maintenant étant nuit, il n'eſt pas jour, & dependant on la ſupoſe prouvée pour en conclure, que de ce qu'il eſt nuit à préſent, il n'eſt pas jour.

(*a*) *Acauſe de ces preuves réciproques*; C'eſt-à-dire, acauſe du Dialléle, ou du cercle vicieux, par lequel on prouve réciproquement les prémiſſes d'un argument par la concluſion, & la concluſion par les prémiſſes.

(*b*) J'ajouterai encore ici un petit mot contre les Sillogismes, ou contre les argumens en général; & voici come je raiſonerai. Si ce que vous voulez prouver eſt évident, il n'eſt pas beſoin d'un argument pour le prouver: il ſeroit ridicule de vouloir prouver par des argumens en forme qu'il y a un ſoleil, une lune, du mouvement, &c. mais ſi la concluſion que vous voulez tirer eſt obſcure, come elle eſt contenue virtuellement dans quelcune des prémiſſes, cette prémiſſe ſera obſcure, parceque la concluſion qui eſt une partie de la preu-

Chap. XV. *De l'Induction.*

JE crois que l'on peut encore réfuter facilement la maniére d'argumenter qui ſe fait par Induction. Car ceux qui veulent ainſi prouver l'univerſel par les ſinguliers, ou bien ils le feront en examinant tous les ſinguliers, ou bien ils le feront en examinant

preuve de cette prémiſſe eſt obſcure, & ainſi la concluſion reſtera toujours obſcure, & vous ne prouverez rien. Supoſez, par exemple, que je doute ſi un enfant de deux mois eſt un animal raiſonable, c'eſt-à-dire, capable de raiſon, pour ôter toute équivoque, & que, pour me le prouver, vous vous ſerviez de ce raiſonement:

Tout Home eſt animal raiſonable.
Or un enfant de deux mois eſt Home.
Donc un enfant de deux mois eſt un animal raiſonable.

Je vous demande ſi cet argument me done aucune lumiére ſur mon doute. Pas plus que ſi vous m'aviez dit tout ſimplement, un enfant de deux mois eſt un animal raiſonable. Car pour prouver la majeure, *Tout Home eſt animal raiſonable*, il faudroit prouver que cet enfant, qui eſt Home, eſt un animal raiſonable: or come cette propoſition eſt obſcure, cela arête la preuve de la majeure, laquelle n'influera pas plus par conſéquent ſur la preuve de la concluſion, que ſi on avoit afirmé ſans preuve qu'un enfant de deux mois eſt un animal raiſonable. On voit donc par là évidemment qu'une propoſition incertaine & obſcure ne ſe peut pas prouver d'une maniére claire & certaine par un argument. Ceci ſoit dit, ſans oublier le Dialléle, qui ſaute aux yeux dans ce raiſonement.

nant tous les ſinguliers, ou bien en en parcourant ſeulement quelques uns. S'ils n'en ſuivent que quelques uns, l'Induction ne ſera pas ſolide & certaine, parcequ'il ſe poura faire que quelques uns des ſinguliers, qui auront été obmis dans l'Induction, ſoyent contraires à la propoſition univerſelle. Que s'ils veulent parcourir tous les ſinguliers, ils entreprendront une choſe impoſſible, les ſinguliers étant infinis, & n'étant renfermez dans aucunes bornes. Ainſi quelque parti que l'on prenne, il arive que l'Induction eſt chancelante & peu aſſurée.

Chap. XVI. *Des Définitions.*

COme les Dogmatiques s'imaginent d'être fort habiles dans l'art des Définitions, qui apartient à leur Logique ou à la partie rationelle de leur Filoſofie, nous dirons maintenant quelque choſe des Définitions.

Les Dogmatiques croyent que les Définitions ſont fort utiles pour pluſieurs choſes; mais on peut réduire leur utilité & leur néceſſité à deux principaux chefs, ſi je ne me trompe. Car ils croyent pouvoir démontrer qu'elles ſont néceſſaires par tout; ou pour comprendre une choſe, ou pour l'expliquer & l'enſeigner avec métode. Si donc nous feſons voir qu'elles ne ſont utiles ni pour l'une

ni

ni pour l'autre de ces choſes, nous renverſerons (à mon avis) toute la peine inutile que ſe donent les Dogmatiques à cet égard.

D'abord. Si celui qui ne conait pas l'objet d'une Définition, ne peut pas définir ce qui lui eſt inconu ; & ſi celui qui le conait, & qui le définit enſuite, comprend ſans l'aide de la Définition, ce qui eſt défini, & ne fait que doner une Définition à une choſe conue ; la Définition n'eſt donc pas néceſſaire pour comprendre une choſe. Car ſi nous voulons définir toutes choſes, nous ne définirons abſolument rien, parceque nous tomberons dans le progrès à l'infini (*a*) : & ſi nous diſons que l'on peut conaitre quelques choſes ſans Définitions, nous feſons voir par là, que les Définitions ne ſont point néceſſaires pour conaitre les choſes ; puiſque comprenant des choſes qui n'ont point été définies, nous pourions de même comprendre toutes les autres ſans Définitions. Ainſi ou nous ne définirons rien, pour éviter le progrès à l'infini, ou nous avourons que les Définitions ne ſont point néceſſaires pour conaitre les choſes : & par là nous trouverons qu'elles ne le ſont pas non plus pour

(*a*) On tomberoit dans le progrès à l'infini, parcequ'il faudroit définir toutes les parties de la premiére Définition, & enſuite toutes les parties des ſecondes Définitions partiales, & ainſi de ſuite à l'infini.

pour enſeigner. Car come celui qui a le premier conu une choſe, l'a conue ſans Définition; tout de même celui que l'on enſeigne peut être inſtruit ſans Définition.

De plus les Dogmatiques prétendent juger des Définitions par les choſes que l'on définit, & ils diſent que les Définitions ſont vicieuſes, quand elles renferment des choſes qui ne ſont dans aucun des définis ou qui ne ſont point dans quelques uns. De maniére que ſi quelcun dit que l'Home eſt un animal raiſonable, immortel, ou qu'il eſt un animal raiſonable, mortel, grammairien, alors, parcequ'il n'y a aucun Home immortel, ou bien parcequ'il y a quelques Homes qui ne ſont pas grammairiens, ils diſent que ces Définitions là ſont vicieuſes. Mais peut-être que l'on ne ſauroit juger des Définitions, acauſe de la multitude infinie des ſinguliers par lesquels il faudroit en juger: & enſuite les Définitions ne peuvent pas faire comprendre ni rendre faciles à enſeigner les choſes par lesquelles on juge de ces mêmes Définitions; puisque ces choſes là doivent être conues & compriſes avant que de juger par elles des Définitions. (*a*) Mais

(*a*) *Avant que de juger par elles des Définitions.* Voici la penſée de Sextus, ſi je ne me trompe. Nous ne ſaurions juger des Définitions, ſi elles ſont bones, ſi nous ne conaiſſons les choſes définies; puisque c'eſt par cette conaiſſance que nous en devons juger. mais on prétend néanmoins que les Définitions, quand elles ſont

Mais enfin peut-on nier qu'il ne ſoit ridicule de dire que les Définitions ſervent ou à comprendre, ou à enſeigner, ou ſeulement à éclaircir quoi que ce ſoit, quand elles ne ſervent qu'à nous embaraſſer par des obſcuritez. Par exemple, (pour badiner un peu) ſi quelcun, voulant demander à un Home s'il n'en a point rencontré un autre à cheval, & menant avec lui un chien, lui feſoit cette interrogation; Animal raiſonable, mortel, capable de ſcience & d'intelligence, n'as-tu pas rencontré un animal riſible, à larges ongles, capable de ſcience politique, ayant les hémiſféres de ſes feſſes apuyez ſur un animal mortel, qui a la faculté de hennir, menant avec ſoi un animal à quatre piez aboyant? Ne faudroit-il pas ſe moquer de celui qui voudroit qu'un Home demeurat muet (*a*) ſur une choſe auſſi conuel que celle-là, acauſe qu'il ignoreroit les Définitions? Il faut donc dire que la Définition eſt inutile, ſi on la conſidére,

ſont bones, ſervent à conaitre les choſes définies. C'eſt là un Dialléle, par lequel on veut conaitre le défini par la Définition, & la Définition par le défini.

(*a*) *Qu'un Home demeurat muet.* C'eſt-à-dire, qu'il ſeroit ridicule de prétendre qu'on ne pût pas demander à quelcun s'il n'a point rencontré un Home à cheval, &c. parcequ'on ne ſauroit pas les Définitions que les Filoſofes donent de l'Home, du cheval & du chien.

re ſelon les diférentes notions que les Dogmatiques en donent: ſoit que l'on diſe qu'elle eſt une oraiſon qui par une courte réminiſcence, nous conduit à la conaiſſance des choſes ſignifiées par les paroles; (Définition ou notion dont nous n'avons point parlé;) ſoit que l'on diſe qu'elle eſt une oraiſon qui marque ce que la choſe eſt, ou que l'on en done quelque autre notion. Car les Dogmatiques en voulant nous aprendre ce que c'eſt que la Définition, tombent dans une controverſe, dont ils ne ſauroient jamais ſe débaraſſer, laquelle j'obmets, parceque je veus être court, quoique cette controverſe paraiſſe renverſer toutes leurs Définitions *(a)*. Mais je ne crois pas en devoir dire davantage ſur les Définitions.

Chap.

(a) Dès qu'il y a une diſpute, ou une diverſité de ſentimens entre les Filoſofes ſur quelque queſtion, un Pirronien s'en prévaut, & cela ſouvent avec raiſon. Car les parties diſcordantes ſont des Homes qui ont autant de vertus ou de vices, de ſcience ou d'ignorance, de bone foi ou de mauvaiſe foi, de bon ſens ou de travers d'eſprit, les uns que les autres; outre qu'ils ſont tous également entêtez & atachez à leurs Sectes. Tout cela fait que, quand deux ou pluſieurs Sectes ne ſe peuvent pas acorder ſur quelque article, il eſt presque impoſſible de ſavoir de quel côté eſt la vérité.

Chap. XVII. *De la Diviſion.*

COme quelques Dogmatiques diſent que la Dialectique eſt l'art de faire des ſillogismes, & des inductions, de définir & de diviſer; cela fait qu'après avoir diſputé ſur le *Criterium* ou ſur la régle des jugemens, ſur le ſigne & la démonſtration, ſur les ſillogismes, ſur l'induction, & ſur les définitions, nous croyons qu'il convient au deſſein que nous avons dans ce traité, de diſputer auſſi en peu de mots ſur la Diviſion. On dit donc que la Diviſion ſe fait en quatre maniéres, c'eſt-à-dire, que l'on peut diviſer ou le nom en ſes diférentes ſignifications; ou le tout en ſes parties, ou le genre en ſes eſpéces, ou l'eſpéce en ſes individus. Or je crois qu'en examinant chacune de ces choſes à part, il n'eſt pas dificile de faire voir qu'il n'y a point de ſcience qui aprenne à diviſer en aucune de ces maniéres.

Chap. XVIII. *De la Diviſion du nom en ſes diférentes ſignifications*

LEs Dogmatiques mettent les ſciences au rang des choſes naturelles & non pas au rang des choſes poſitives ou d'inſtitution; & cela avec raiſon. Car la ſcience doit être

re ſelon les diférentes notions que les Dogmatiques en donent: ſoit que l'on diſe qu'elle eſt une oraiſon qui par une courte réminiſcence, nous conduit à la conaiſſance des choſes ſignifiées par les paroles; (Définition ou notion dont nous n'avons point parlé;) ſoit que l'on diſe qu'elle eſt une oraiſon qui marque ce que la choſe eſt, ou que l'on en done quelque autre notion. Car les Dogmatiques en voulant nous aprendre ce que c'eſt que la Définition, tombent dans une controverſe, dont ils ne ſauroient jamais ſe débaraſſer, laquelle j'obmets, parceque je veus être court, quoique cette controverſe paraiſſe renverſer toutes leurs Définitions *(a)*. Mais je ne crois pas en devoir dire davantage ſur les Définitions.

Chap.

(*a*) Dès qu'il y a une diſpute, ou une diverſité de ſentimens entre les Filoſofes ſur quelque queſtion, un Pirronien s'en prévaut, & cela ſouvent avec raiſon. Car les parties diſcordantes ſont des Homes qui ont autant de vertus ou de vices, de ſcience ou d'ignorance, de bone foi ou de mauvaiſe foi, de bon ſens ou de travers d'eſprit, les uns que les autres; outre qu'ils ſont tous également entêtez & atachez à leurs Sectes. Tout cela fait que, quand deux ou pluſieurs Sectes ne ſe peuvent pas acorder ſur quelque article, il eſt presque impoſſible de ſavoir de quel côté eſt la vérité.

Chap. XVII. *De la Diviſion.*

COme quelques Dogmatiques diſent que la Dialectique eſt l'art de faire des ſillogismes, & des inductions, de définir & de diviſer; cela fait qu'après avoir diſputé ſur le *Criterium* ou ſur la régle des jugemens, ſur le ſigne & la démonſtration, ſur les ſillogismes, ſur l'induction, & ſur les définitions, nous croyons qu'il convient au deſſein que nous avons dans ce traité, de diſputer auſſi en peu de mots ſur la Diviſion. On dit donc que la Diviſion ſe fait en quatre maniéres, c'eſt-à-dire, que l'on peut diviſer ou le nom en ſes diférentes ſignifications; ou le tout en ſes parties, ou le genre en ſes eſpéces, ou l'eſpéce en ſes individus. Or je crois qu'en examinant chacune de ces choſes à part, il n'eſt pas dificile de faire voir qu'il n'y a point de ſcience qui aprenne à diviſer en aucune de ces maniéres.

Chap. XVIII. *De la Diviſion du nom en ſes diférentes ſignifications*

LEs Dogmatiques mettent les ſciences au rang des choſes naturelles & non pas au rang des choſes poſitives ou d'inſtitution; & cela avec raiſon. Car la ſcience doit être

une choſe ſtable & fixe: mais les choſes poſitives ou d'inſtitution ſont ſujétes à changer aiſément, come étant variables & dépendantes de diférens établiſſemens qui ſont en notre pouvoir. Or les noms ſignifiant par inſtitution & non de leur nature, (car autrement tous les Homes, Grecs & étrangers, entendroient toutes les ſignifications des mêmes mots; outre que nous avons le pouvoir de déclarer les ſignifications que nous devons doner aux mots, & de déſigner les choſes par tels autres noms que nous voulons:) coment, je vous prie, peut-il y avoir un art ou une ſcience de diviſer le nom en ſes ſignifications? Et coment peut-on dire, (come quelques uns le prétendent) que la Dialectique eſt la ſcience des choſes ſignificatives & des choſes ſignifiées?

Chap. XIX. *Du Tout & de la Partie.*

NOus parlerons du Tout & de la Partie, dans nos objections contre les Fiſiciens. Mais voici ce que nous avons à dire pour le préſent, de ce que l'on apelle la diviſion du Tout en ſes Parties. Quand on dit que l'on diviſe, par exemple, dix par un, par deux, par trois, par quatre, le nombre dix n'eſt pas partagé en ces parties là. Car auſſitot que la premiére partie de dix eſt ôtée, co-

me

me, par exemple, l'unité, (pour ne pas conteſter maintenant là deſſus) ce n'eſt plus dix, mais neuf, c'eſt tout autre choſe que dix. Ainſi alors la ſouſtraction des autres nombres n'eſt plus un retranchement ou une diviſion du nombre dix, mais de quelques autres, qui varient à chaque diviſion ou ſoustraction qui ſe fait. Peut-être donc ne peut-on pas diviſer auſſi un Tout en ce que l'on apelle ſes Parties. Car ſi on diviſe le Tout en ſes Parties, les Parties, ſont donc contenues dans le Tout avant la diviſion. Mais elles n'y ſont pas contenues : je le prouve. Par exemple, pour nous arêter au nombre dix, en un & en neuf; huit eſt auſſi une partie de dix, car on peut le partager en huit & en deux; ſept de même, & ſix, & cinq, & quatre, & trois, & deux, & un, ſont des parties de dix. Si donc toutes ces parties ſont compriſes en dix, & ſi, étant ajoutée avec dix, elles ſont cinquante cinq (*a*), il s'enſuivra que cinquante cinq ſeront contenus dans dix, ce qui eſt abſurde: donc ce que l'on dit être les parties de dix, n'eſt point

(*a*) Ajoutez 10. 9. 8. 7. 6. 5. 4. 3. 2. 1. la ſome de cette progreſſion aritmétique fera 55. ou 5. fois 11. Dix fois 1. font 10. 1. & 9. font 10. 8. & 2. font 10. & ainſi de ſuite; & enfin 10. unitez font 10. Il y auroit bien d'autres parties de 10. ſi on vouloit en trouver par cette belle métode.

compris dans dix, & dix ne peut point être partagé en ces choſes là, (que l'on n'y aperçoit point,) come un Tout ſeroit partagé ou diviſé en ſes Parties.

On peut faire les mêmes objections à l'égard des grandeurs, come, par exemple, ſi on vouloit diviſer une grandeur de dix coudées. Mais il ſufit de conclure que peut-être ne ſauroit-on partager ou diviſer un Tout en Parties.

Chap. XX. *Des Genres & des Eſpéces.*

IL reſte à parler des Genres & des Eſpéces, ce que nous ferons plus amplement ailleurs: maintenant que nous voulons être courts, nous nous contenterons d'en dire peu de choſes. Come les Dogmatiques mettent au rang des notions de l'eſprit, les Genres & les Eſpéces, les argumens que nous avons raportez contre l'entendement & contre l'imagination ou la fantaiſie, ſufiſent pour renverſer auſſi ces notions là. Mais ſi nos objections précédentes les laiſſent ſubſiſter, que répondra-t-on à ceci?

S'il y a des Genres, ou bien il y en a tout autant que d'Eſpéces, ou bien, il y a une Eſpéce comune à toutes les autres, que l'on dit être les Eſpéces de celle là, laquelle on apellera Genre. S'il y a autant de Genres

res que d'Eſpéces, il n'y aura point de Genre comun qui puiſſe être diviſé en ces Eſpéces là. Mais ſi on dit qu'il y a un ſeul Genre dans toutes les Eſpéces qui lui apartiennent, ou bien chacune de ſes Eſpéces participera à tout le Genre, ou bien ſeulement à une partie du Genre. Mais l'Eſpéce n'eſt pas participante de tout le Genre; car il ne ſe peut pas faire que le Genre étant quelque choſe d'unique, il ſoit contenu en même tems dans de diférentes choſes, enſorte qu'on le puiſſe apercevoir tout entier dans chacune des choſes où on dit qu'il eſt. Que ſi l'Eſpéce reçoit ſeulement une partie du Genre, premiérement le Genre ne ſera pas communiqué tout entier à l'Eſpéce, come on le croit, & l'Home ne ſera pas animal, mais une partie d'animal, c'eſt-à-dire, qu'il ſera, par exemple, une ſubſtance qui ne ſera ni animée ni ſenſitive. En ſecond lieu il faudra dire que toutes les Eſpéces qui apartiennent à un Genre, ou ſont participantes d'une même partie de leur Genre, ou les unes participantes d'une partie & les autres d'une autre. Elles ne peuvent pas être participantes toutes d'une même partie, acauſe de ce qui a déja été dit. Que ſi une Eſpéce participe à une partie du Genre, & une autre à une autre partie, les Eſpéces ne ſeront point ſemblables entr'el-

les en Genre, ce que les Dogmatiques n'admettront pas, & chaque Genre ſera infini, étant partagé non ſeulement en une infinité d'Eſces, mais encore en une infinité de ſinguliers, dans leſquels on remarque le Genre avec ſes Eſpéces. Car on dit & que Dion eſt Home, & qu'il eſt Animal. Que ſi ces conſéquences là ſont abſurdes, il faut dire que les Eſpéces ne participent point à leur Genre (qui eſt unique,) non pas même en quelque partie.

Or ſi quelque Eſpéce que ce ſoit ne participe ni à tout le Genre, ni à quelque partie du Genre, coment peut-on dire que le Genre eſt unique, ou qu'il y a un ſeul Genre dans toutes ſes Eſpéces, de maniére qu'il ſe diviſe en ces Eſpéces là? Certainement on ne peut point dire cela à moins que l'on ne ſe forge certaines images, certaines ombres, qu'il ſera aiſé de renverſer, en ſuivant la métode des Sceptiques, acauſe des controverſes & des diſputes des Dogmatiques, qu'il ſera impoſſible de décider, & acauſe desquelles on ne poura ſe déterminer à rien.

Ajoutons encore ceci. Les Eſpéces ſont ou telles, ou telles, (*d'une certaine maniére ou d'une autre,*) & leurs Genres ſont ou tels & tels: ou bien ils ſont tels ſeulement & non pas d'une autre maniére: ou enfin ils ne ſont ni tels ni tels: (*ni d'une maniére ni d'une autre.*) Par exemple, parceque de ces choſes-ci, ou de celles-

là

là quelles qu'elles ſoyent, les unes ſont corporelles & les autres incorporelles, les unes vrayes & les autres fauſſes, quelques-unes fort grandes, & quelques autres fort petites, & ainſi des autres: ce *quelque choſe*, cet *Aliquid*, par exemple, que l'on dit être un Genre généraliſſime, ſera ou toutes choſes, ou quelques unes de toutes, ou rien. Que ſi ce *Quelque choſe* n'eſt rien du tout, il ne ſera pas même Genre, & la diſpute ſera finie. Si on dit que cet *Aliquid* eſt toutes choſes, outre que ce que l'on dira là, ſera impoſſible, il faudra qu'il ſoit toutes les choſes qui apartiennent aux Eſpéces & aux individus, où il ſe rencontre. Car come de ce que l'animal eſt (à ce que l'on dit) une ſubſtance animée, ſenſitive, chacune de ſes Eſpéces eſt dite auſſi être, & une ſubſtance, & animée, & ſenſitive; tout de même, ſi le Genre eſt corps & non corps, & faux & vrai, & noir & blanc, (ce qui ſoit dit ſeulement par ſupoſition,) & très petit & très grand, & toutes autres telles choſes, chacune des Eſpéces, & chaque ſingulier ſera toutes choſes, ce qui n'eſt point évident. Il eſt donc faux auſſi que cet *Aliquid*, que ce *Quelque choſe* généraliſſime ſoit toutes choſes. Que s'il eſt ſeulement quelques-unes de toutes choſes, s'il eſt les unes ou les autres, parcequ'il ſera le Genre de ces choſes-ci, il ne ſera pas le Genre des autres. Come, par

exemple, ſi cet *Aliquid* généraliſſime eſt corps, il ne ſera pas Genre à l'égard des choſes incorporelles; & ſi cet *Aliquid* eſt animal, il ne ſera pas Genre à l'égard des animaux privez de Raiſon: de maniére qu'il n'y aura rien qui ſoit incorporel, & rien qui ſoit animal privé de Raiſon; & ainſi du reſte, ce qui eſt abſurde. Donc le Genre n'eſt point tel & tel; il n'eſt point non plus tel, & non d'une autre maniére; & enfin il n'eſt point ni tel ni tel; (*il n'eſt ni toutes choſes, ni quelque choſe, ni rien*:) Ce qui étant ainſi, il n'y a point de Genre en aucune maniére.

Maintenant, ſi on dit que le Genre eſt toutes choſes en puiſſance, nous répondrons que ce qui eſt quelque choſe en puiſſance, doit être quelque choſe en acte, ou actuellement: Par exemple, quelcun ne peut pas être grammairien, s'il n'exiſte actuellement. Si donc on nous dit que le Genre eſt toutes choſes en puiſſance, nous demanderons ce qu'il eſt en acte, & alors nos doutes demeureront toujours les mêmes. Car le Genre ne peut pas être en acte toutes choſes contraires. Il ne peut pas être non plus de certaines choſes en acte, & d'autres choſes en puiſſance; come, par exemple, il ne peut pas être corporel en acte, & incorporel en puiſſance. Car être en puiſſance, c'eſt pouvoir être en acte: mais ce qui eſt corps en acte, ne peut pas être

tre incorporel en acte. Ainſi, par exemple, ſi une choſe eſt corps en acte, elle n'eſt point incorporelle en puiſſance, & ainſi réciproquement. Nous ne pouvons donc pas dire que le Genre ſoit d'autres choſes en acte, & d'autres choſes ſeulement en puiſſance. Mais ſi le Genre n'eſt rien en acte, & s'il n'exiſte point, ce Genre, que les Dogmatiques prétendent diviſer en ſes Eſpéces, n'eſt rien.

Il eſt à propos de conſidérer ici une choſe. Come de ce qu' Alexandre & Paris ſont une même perſone, il ne ſe peut pas faire, que cette propoſition : *Alexandre ſe proméne*, étant vraye, cette autre, *Paris ſe proméne*, ſoit fauſſe. De même ſi c'eſt une même choſe, d'être Home, & d'être Téon, ou Dion, il eſt évident que ſi on ſe ſert du mot d'*Home* dans une propoſition qui regardera également Téon & Dion, cette propoſition devra être vraye ou fauſſe par raport à Téon & à Dion tout enſemble. Mais cela n'eſt point ainſi. Car ſi Dion eſt aſſis, & que Téon ſe proméne, cette propoſition, *Un home ſe proméne*, eſt vraye étant dite du ſecond, & fauſſe étant dite du premier. Donc le nom d'Home n'eſt pas une apellation comune, ni une ſeule & même choſe à l'égard de tous les deux, mais elle eſt toute diférente, & particuliére à chacun.

Chap. XXI. *Des Accidens comuns.*

ON peut raiſoner à peu près de même ſur les Accidens comuns, ou ſur les propriétez comunes. Car ſi Dion & Téon ont, par exemple, une ſeule & même propriété comune, come ſeroit celle de voir; ſi nous ſupoſons que Dion vienne à mourir, & que Téon lui ſurvive, & qu'il voye, ou bien il faudra dire que la vue de Dion qui eſt mort, demeure entiére, ce qui répugne à l'évidence de la choſe, ou bien il faudra dire que ſa vue eſt périe & n'eſt pas périe, ce qui eſt abſurde. Donc la faculté de voir de Téon n'eſt pas la même que celle de Dion. Donc ce ſont deux facultez diférentes & particuliéres chacune à un chacun. Si, par exemple, la reſpiration eſt une même propriété dans Dion & dans Téon, il ne ſe peut pas faire que cette reſpiration ſoit encore dans Téon, & qu'elle ait ceſſé dans Dion. Or il ſe peut faire que celui-ci ſoit mort, & que l'autre ſoit encore vivant. Donc elle n'eſt pas une même choſe dans l'un & dans l'autre. Mais il ſufit pour le préſent d'avoir dit en peu de mots quelque choſe ſur ce ſujet.

Chap. XXII. *Des Sofismes.*

IL ne ſera pas hors de propos de nous arêter un peu ſur la diſpute des Sofismes, parceque ceux qui eſtiment la Dialectique, diſent qu'elle eſt néceſſaire pour les réſoudre. Car, diſent-ils, ſi l'on diſtingue par le moyen de la Dialectique, les argumens vrais & faux, & ſi les Sofismes ſont des argumens faux, elle peut les diſcerner & juger de ces mauvais raiſonemens qui nuiſent à la vérité, par quelque aparence de vraiſemblance. C'eſt pourquoi les Dialecticiens, (*a*) zélez à doner des ſecours aux Homes pour la conduite ordinaire de la vie, qui ſeroit en danger ſans eux, s'apliquent avec un grand ſoin à nous doner la notion, les diférences, & les ſolutions des Sofismes. Ils diſent qu'un Sofisme eſt une argumentation vraiſemblable &

(*a*) Il veut ici parler des Stoïciens, & il les raille des ſoins qu'ils ſe donoient de preſcrire des métodes pour réſoudre les Sofismes, parcequ'ils s'imaginoient peut-être, que tout ſeroit perdu, & qu'il n'y auroit rien de certain, aucun principe ſtable dans la conduite de la vie, s'ils ne rendoient ce grand & important ſervice au monde. Les Stoïciens étoient peut-être les plus déraiſonables de tous les Filoſofes dans leurs principes, & ceux qui raiſonoient le moins conſéquemment; & cependant ils étoient ceux de tous qui ſe donoient de plus grands airs de raiſon & d'autorité.

trompeuſe, qui admet une concluſion ou fauſſe, ou ſemblable à une fauſſe, ou obſcure, & qui ne doit point être admiſe pour quelque autre raiſon.

Cette concluſion eſt fauſſe, come dans ce Sofisme. *Perſone ne done à boire un Catégorême* (*a*): *or boire de l'abſinte, c'eſt un Catégorême: donc Perſone ne done à boire de l'abſinte.*

La concluſion parait fauſſe dans celui-ci. *Ce qui n'a pu, ni ne peut ſe faire, n'eſt point abſurde: or il n'a pu ni ne peut ſe faire, qu'un Médecin tue, entant que Médecin.* (*b*)

La concluſion eſt obſcure, come dans celui-ci. *Il n'eſt pas vrai & que je vous aye interrogé premiérement ſur quelque choſe, & qu'en même tems les étoiles ſoyent en nombre impair: or je vous ai interrogé premiérement, ſi les étoiles ſont en nombre pair.* (*c*)

La

(*a*) Un Catégorême eſt un atribut de Logique ou de Dialectique; c'eſt une expreſſion conſidérée, entant qu'elle ſe peut dire de quelques choſes, ou de quelcun, ou de quelques-uns, come *boire de l'abſinte, être pauvre, avoir des richeſſes.* On peut dire d'un Home *qu'il boit de l'abſinte: qu'il eſt pauvre: qu'il a des richeſſes.* Voilà ce que l'on apelle un Catégorême. Voyez la ſolution un peu après, dans Sextus.

(*b*) Il n'ajoute point ici la concluſion, qui doit être telle, *Donc cette propoſition, un Médecin tue, entant que Médecin*, n'eſt point abſurde. Voyez l'explication de ce raiſonement ci-après, dans notre Auteur.

(*c*) Ceci eſt fort obſcur; on verra ci-deſſous de quelle

La concluſion ne doit pas être admiſe pour quelque autre raiſon dans tous les Sofismes; tels que ſont ceux, par exemple, qui jettent dans un Solécisme, come: *Quod vides, eſt: Atqui vides Phreneticum: Ergo eſt Phreneticum.* Ou bien. *Quod cernis, eſt: Atqui cernis inflammatum locum: Ergo eſt inflammatum locum.* (*a*)

Après cela les Dogmatiqnes entreprennent de faire comprendre les ſolutions de ces Sofismes, & ils diſent, que dans le premier des précédens, on a acordé autre choſe par les prémiſſes, que ce qui a été inféré dans la concluſion. Car on avoit acordé que l'on ne boit pas un *Catégorême*, & que *boire de l'abſinte eſt un Catégorême*, mais non pas que *de l'abſinte eſt un Catégorême*. Ainſi aulieu que l'on devoit conclure: *Donc Perſone ne boit ce Catégorême: Boire de l'abſinte*, ce qui eſt vrai, on a conclu: *Donc Perſone ne boit de l'abſinte*,

le maniére j'ai tâché de débrouiller ce cahos, quoique je ne me flate pas d'y avoir réuſſi.

(*a*) Je n'ai pas pu rendre ces argumens en François parceque les Solécismes qui y ſont eſſentiels, ne peuvent pas s'exprimer en cette langue. Si on veut un exemple d'un argument à Solécismes en François, en voici un: *Ce que je mange eſt excellent: Or je mange des figues: Donc des figues eſt excellent.* Il y a là deux Solécismes; l'un dans le nombre ſingulier, pour le pluriel; & l'autre dans le genre maſculin, pour le féminin.

ce qui eſt faux, & n'eſt point une conſéquence des prémiſſes que l'on a acordées.

Au ſecond Sofisme ils diſent qu'à la vérité il parait conduire à quelque choſe de faux, (enſorte que ceux qui n'y prennent pas bien garde, doutent s'ils doivent l'aprouver) mais qu'il conclut vrai néanmoins, ſavoir : *Donc cette propoſition, un Médecin entant que Médecin tue, n'eſt point abſurde.* Car aucune propoſition parfaite n'eſt abſurde (*a*) ; *Or cette propoſition, un Médecin tue entant que Médecin*, eſt une propoſition parfaite; donc elle n'eſt point abſurde.

A

(*a*) Une propoſition parfaite ou complette, eſt celle qui a un ſens achevé, indépendemment de toute autre partie du diſcours; come celle-ci; *Un Médecin entant que Médecin tue.* Cette propoſition, *S'il eſt jour, il fait clair*, eſt auſſi une propoſition parfaite, & elle fait un ſens achevé: mais le *dit*, *s'il eſt jour*, n'eſt pas une propoſition parfaite, & il n'eſt qu'une partie de la propoſition précédente, qui eſt parfaite. Aureſte ce qui fait de la peine dans l'argument précédent, c'eſt qu'il eſt faux qu'un Médecin tue entant que Médecin; il ne tue que par ignorance, ou par malice: mais cette propoſition, quoique fauſſe, n'eſt pas néanmoins incongrue ou abſurde, parce-qu'elle a un ſens achevé & complet, ſuivant la Doctrine des Stoïciens. Voici donc le ſens de ce raiſonement: *Une propoſition fauſſe, & qui établit une choſe qui ne peut pas être, n'eſt point abſurde, pourvû qu'elle ſoit complette & qu'elle ait un ſens parfait & achevé: or cette propoſition qui dit qu'un Médecin tue entant que Médecin, quoique fauſſe, eſt complette, & a un ſens parfait: donc elle n'eſt point abſurde.*

A l'égard du troiſiéme argument (*a*) qui parait conduire dans l'obſcurité, ils diſent que cette induction à l'obſcurité, eſt du genre des choſes qui varient. Car ſi aucune interrogation n'a précédé, il ſuivra que l'on aura cru que les étoiles ſont en nombre impair, & que la ſeconde propoſition ſera fauſſe, dans laquelle on dit, que l'on a demandé ſi les étoiles ſont en nombre pair, & l'on ne poura rien conclure. Mais ſi on a fait l'interrogation qui eſt ſpécifiée dans la ſeconde propoſition, on n'aura pas cru que les étoiles ſont en nombre impair, & alors on poura conclure que l'on ne regardoit pas come une choſe certaine, que les étoiles fuſſent en nombre impair; (*b*) puisque l'on avoit demandé ſi elles ſont en nombre pair.

Pour

(*a*) *A l'égard du troiſiéme argument.* Pour entendre ce qui ſuit dans l'Auteur, il faut avoir devant les yeux cet argument. Le voici donc tel que nous l'avons raporté un peu auparavant.

Il n'eſt pas vrai en même tems, & que je vous aye interrogé premiérement ſur quelque choſe, & que les étoiles ſoyent en nombre impair: or je vous ai demandé premiérement ſi les étoiles ſont en nombre pair.

(*b*) Sextus eſt ici ſi obſcur que j'ai mieux aimé eſſayer de deviner ſa penſée que de traduire littéralement le texte, qui étoit trop inintelligible. Je conjecture donc que tout cet argument ſe réduit à ceci:

Ce ne ſont pas deux choſes qui coexiſtent enſemble, que je vous aye interrogé premiérement ſur quelque cho-

Pour ce qui eſt des autres argumens à ſolécismes, qui ſont les derniers, les Dogmatiques prétendent que les concluſions en ſont abſurdes, parcequ'elles concluent contre l'uſage & les régles de parler.

Voilà ce que diſent quelques Dialecticiens touchant les Sofismes: (car il y en a d'autres qui raiſonent diverſement ſur cette matiére.) Aureſte ces petites ſubtilitez pourront plaire aux oreilles des Simples, mais dans le fond ce ne ſont là que des inutilitez & des inventions où les Filoſofes ont pris bien de la peine en vain: come on peut le remarquer ſeulement par ce que j'ai déja

choſe, (ſavoir ſi les étoiles ſont en nombre pair) & que cependant les étoiles ſoyent certainement en nombre impair. (Car ſi cela étoit certain, je n'aurois point fait de queſtion là deſſus.)

Or je vous ai demandé premiérement, ſi les étoiles ſont en nombre pair. (Voilà ce qui eſt de fait & exiſtant.)

Donc il n'eſt pas certain ſi les étoiles ſont en nombre impair. (Voilà l'autre partie qui n'eſt pas exiſtante.)

Il me ſemble qu'il n'eſt pas poſſible de tirer une concluſion de cet argument, à moins qu'il ne ſoit propoſé à peu près come on le voit ici; & que par cette interrogation, qui eſt ſeulement indiquée obſcurément dans la premiére propoſition, on n'entende la même interrogation qui eſt exprimée clairement dans la ſeconde; ſans quoi on ne pouroit rien conclure des deux prémiſſes.

déja dit. Car j'ai fait voir que l'on ne peut conaitre ni le vrai ni le faux, ſelon les Dialecticiens, & je l'ai prouvé en pluſieurs maniéres diférentes, & principalement en ruinant leurs argumens indémontrables, & leur démonſtration, qui ſont les preuves de leur art ſillogiſtique.

Néanmoins entre pluſieurs choſes que l'on pouroit ici raporter de particulier au ſujet préſent, nous dirons ſeulement ceci, parceque nous tâchons d'être courts. Tous les Sofismes qui paraiſſent pouvoir être réſolus par la Dialectique, la ſolution en eſt inutile; & ceux dont la ſolution eſt utile, jamais un Dialecticien ne ſauroit les réſoudre, & il n'y a que ceux qui ſont habiles dans chaque art, & qui ont aquis la conaiſſance des choſes par leur aplication, qui en puiſſent trouver la ſolution.

Donons en un ou deux exemples. Que l'on propoſe ce Sofisme à un Médecin. *Dans les relâchemens des maladies, il faut uſer d'un diférent régime de vivre, & boire du vin: or quand quelque maladie que ce ſoit ſe forme, il ſe fait ordinairement quelque relâchement avant les trois premiers jours: donc il faut changer de régime & boire du vin à l'ordinaire avant les trois premiers jours du mal.* Un Dialecticien ne ſauroit rien fournir qui puiſſe ſervir à réſoudre cet argu-

gument, quoique cette solution soit fort utile. Mais un Médecin résoudra ce Sofisme, parcequ'il sait que *le relâchement d'une maladie* s'entend de deux maniéres, savoir pour une disposition en mieux de toute la maladie, & pour une disposition en mieux de chaque dégré particulier de force & de violence, depuis le plus haut période du mal.

Or nous voyons qu'avant les trois premiers jours il arive ordinairement un relâchement de quelque dégré particulier de force & de violence dans une maladie : mais nous n'aprouvons point un changement de régime dans ce relâchement là, mais dans le déclin de toute la maladie. Ainsi un Médecin dira que les prémisses de l'argument, parlent de choses toutes diférentes ; que dans la premiére on entend parler de la premiére sorte de relâchement de tout le mal, & que dans la derniére il s'agit de la seconde sorte de relâchement d'un dégré particulier du mal.

De même si on propose cette dificulté touchant une Persone malade d'une fiévre ardente, causée par une violente obstruction; & que l'on raisone ainsi : *Les maladies se guérissent par des remédes contraires aux maux : or l'eau froide est contraire à cette inflammation proposée : donc l'eau froide est un remède con-*

convenable à cette inflammation, Un Dialecticien demeurera muet à cet argument: mais un Médecin, qui ſaura ce que c'eſt que les maladies dont la cauſe n'eſt point accidentelle & paſſagére, & qui en conait les ſimptômes, répondra qu'il n'eſt pas ici queſtion des ſimptômes, (n'étant pas rare que la chaleur s'augmente & s'irrite par l'uſage de l'eau froide;) mais qu'il s'agit de maladies qui ſont permanentes & non paſſagéres, & que l'obſtruction eſt du nombre de ces maladies là ; (laquelle ne demande pas des remédes aſtringens, mais quelque moyen de réſoudre l'obſtruction par des remédes laxatifs:) que l'ardeur de cette fiévre qui vient en conſéquence de l'obſtruction, n'eſt pas une maladie permanente par ſa propre nature & prncipalement (*a*) ; & qu'ainſi l'eau froide ne convient point à ce mal, (*qui vient d'obſtruction originairement.*)

Un Dialecticien n'a donc rien à dire quand il s'agit de répondre à des Sofismes, dont la ſolution qui y convient, eſt utile. Cependant ce Dialecticien eſt tout fier quand il

(*a*) La fiévre n'eſt pas la maladie principale, elle n'en eit qu'un ſimptôme. Or il ne s'agit pas de remédier au ſimptôme, mais à la maladie principale, qui eſt une obſtruction violente; & ainſi l'eau froide ne convient point à ce mal.

il nous propoſe quelques mauvais Sofismes, come ceux-ci : *Si non & pulchra cornua* (a) *habes, & cornua habes.*

At non pulchra cornua habes, & cornua habes.

Ergo cornua habes.

Si quelque choſe ſe meut, elle ſe meut ou dans le lieu où elle eſt, ou dans celui où elle n'eſt pas : mais ce n'eſt pas dans le lieu où elle eſt, car elle y demeureroit en repos ; ni dans le lieu où elle n'eſt pas, car coment pouroit-elle être en action, ou en mouvement, là où elle n'eſt point du tout ? Donc rien ne ſe meut. (b)

Ce

(a) *Si non & pulchra cornua habes*, &c. Ces paroles Latines répondent mot à mot au Grec ; le ſens m'en parait obſcur ; c'eſt pourquoi je les ai laiſſées telles qu'elles ſont : cependant j'eſſayerai de traduire en cette maniére ;

S'il n'eſt pas vrai en même tems & que vous ayez de belles cornes, & que vous ayez des cornes, vous avez des cornes.

Or il n'eſt pas vrai en même tems & que vous ayez de belles cornes, & que vous ayez des cornes.

Donc vous avez des cornes.

Ces ſortes de Sofismes ne valent pas la peine que l'on s'y arête.

(b) Voyez cet argument contre le mouvement, propoſé dans toute ſa force dans le Diction. de M. Bayle 3. edit. III. tom. pag. 906. à la remarque E de l'Article Zénon d'Elée. Vous trouverez là même, d'autres argumens contre le mouvement, que vous réſoudrez mieux en marchant, qu'en vous caſſant la tê-

Ce qui ſe fait ; ou eſt, ou n'eſt pas : or ce qui eſt, ne ſe fait pas ; car il eſt : & ce qui n'eſt pas, ne ſe fait pas non plus ; car ce qui ſe fait eſt le ſujet paſſif de quelque action, & ce qui n'eſt pas ne peut pas être un tel ſujet paſſif : donc rien ne ſe fait.

La neige eſt de l'eau gelée ou durcie : or l'eau eſt noire : donc la neige eſt noire.

Un Filoſofe en accumulant ainſi de pareilles ſotiſes, fronce les ſourcils, vante ſa Dialectique, & entreprend avec faſte de nous prouver par ſes démonſtrations ſillogiſtiques, que quelque choſe ſe fait ; que quelque choſe ſe meut ; que la neige eſt blanche ; que nous n'avons pas des cornes ; pendant qu'il ſufiroit d'opoſer à tout cela l'évidence de la choſe, pous réfuter tous ces Sofismes qu'ils propoſent avec tant de hauteur, & qui certainement n'ont pas plus de force, que le témoignage contraire, qui ſe tire tout naturellement de ce qui ſe voit avec évidence. (*a*)

C'eſt

tête à vouloir les réſoudre par quelques réponſes qui ſatisfaſſent parfaitement.

(*a*) Sextus ne veut pas dire ici que de marcher (par exemple cela) prouve parfaitement qu'il y a du mouvement ; il prétend ſeulement que les argumens que l'on fait contre le mouvement n'ont pas plus de force, que ceux que l'on tire de l'aparence évidente du mouvement, quand on voit un Home marcher. De maniére qu'en toutes choſes le meilleur eſt de ſe gouverner ſelon les aparences, ſans néanmoins établir aucun Dogme.

C'eſt pour cette raiſon qu'un Filoſofe à qui on propoſoit un Sofisme contre l'exiſtence du mouvement, ſe mit à marcher ſans rien dire : & dans l'uſage de la vie, les Homes parcourent les terres & les mers, bâtiſſent des vaiſſeaus & des maiſons, & font des enfans, ſans ſe mettre en peine des ſubtilitez que l'on propoſe contre le mouvement & la génération.

On raporte un bon mot du médecin Hérofilus. (Il étoit contemporain de ce Diodore, qui a doné dans ſa Dialectique ridicule, des argumens ſofiſtiques ſur pluſieurs choſes, & ſur tout contre le mouvement.) Diodore (*a*) ayant l'épaule démiſe, & étant alé trouver Hérofilus pour lui demander de le guérir, ce Médecin le railla plaiſament. *Ou votre épaule*, dit-il, *s'eſt démiſe dans le lieu où elle étoit, ou elle s'eſt démiſe dans le lieu où elle n'étoit pas : mais ce n'eſt ni où elle étoit, ni où elle n'étoit pas : donc elle ne s'eſt pas démiſe.* De maniére que le Sofiſte le pria de laiſſer là ces ſubtilitez, & de lui apliquer quelque remède convenable ſuivant ſont art.

Il ſufit donc, à ce que je crois, de ſe conduire dans la vie, ſuivant les obſervances communes

(*a*) *Diodore.* Il étoit ſurnomé Cronus, ou Saturne. Voyez ſon argument contre le mouvement local, ci-deſſous liv. 3. chap. 8.

munes, & les préjugez établis parmi les Homes, en ſe ſervant de l'expérience que l'on aquiert par l'uſage, ſans néanmoins établir aucun Dogme; & aureſte on doit s'abſtenir de juger de tout ce qui ſe dit parmi les Dogmatiques par pure curioſité, & qui n'eſt d'aucune utilité pour l'uſage ou pour la conduite ordinaire de la vie.

Or puisque la Dialectique ne ſauroit réſoudre les Sofismes quels qu'ils ſoyent, dont la ſolution pouroit être de quelque avantage; & qu'à l'égard de ceux, dont on acorderoit qu'elle peut doner la ſolution, cette ſolution eſt inutile; il faut dire que la Dialectique eſt inutile pour réſoudre les Sofismes.

De plus une Perſone qui, après avoir examiné ce que diſent les Dialecticiens ſur ce ſujet, voudra les ataquer, poura faire voir en peu de mots que tout leur art de réſoudre les Sofismes eſt abſolument ſuperflu : & voici coment. Les Dialecticiens diſent qu'ils ſe ſont apliquez avec force à la Dialectique, non ſeulement pour aprendre quelles doivent être les prémiſſes & la concluſion d'un bon raiſonement, mais encore & principalement dans la vue, de ſavoir diſtinguer le vrai & le faux, par des argumens démonſtratifs : d'où vient qu'ils apellent la Dialectique, la ſcience des choſes vrayes, des fauſſes, & de celles qui ne ſont ni vrayes ni fauſſes. Or puis-

qu'ils

qu'ils disent eux mêmes, qu'une argumentation est véritable, qui de prémisses vrayes, tire une conclusion vraye, dès qu'on nous proposera un argument qui aura une fausse conclusion, nous saurons qu'il est faux, & nous ne le recevrons pas, parcequ'il faudra nécessairement, ou que cet argument là n'ait pas la vertu de conclure, ou que ses prémisses ne soyent pas vrayes: come on peut le voir évidemment par le raisonement suivant.

Une fausse conclusion dans un argument, ou est une suite naturelle de la liaison des prémisses, ou n'en est pas une suite: si elle n'en est pas une suite, l'argument n'aura point la vertu de conclure; car les Dialecticiens disent qu'un argument a cette vertu, dans lequel la conclusion suit la liaison des prémisses. Que si cette conclusion fausse suit naturellement des prémisses, il faut aussi que la liaison des prémisses soit fausse, selon les préceptes de l'art des Dialecticiens; car ils disent que du faux suit le faux, mais que le vrai ne suit point du faux. Or il est évident, par ce que nous avons dit ci-dessus, qu'un argument qui n'a point la vertu de conclure, & qui n'est point vrai, n'est pas même démontrable, selon eux: donc, si un argument nous étant proposé, dont la conclusion soit fausse, nous conaissons qu'il n'est point vrai & qu'il n'a point la vertu de conclure, par-

ce-

cela ſeul qu'il a une fauſſe concluſion, nous ne l'aprouverons pas, encore que nous ne reconaiſſions pas par quel endroit il eſt trompeur. Car come nous ne conſentons pas, que ce que font les joueurs de gobelets ſoit vrai, & que nous ſavons qu'ils nous trompent, quoique nous ne ſachions pas coment; de même nous n'ajoutons pas foi à des argumens faux, qui paraiſſent vraiſemblables, quoique nous ne conaiſſions pas en quoi ils ſont captieux.

Come les Sofismes n'ont pas ſeulement le vice de nous conduire à quelque choſe de faux, mais qu'ils ont encore ceci de particulier, qu'ils nous jettent dans d'autres abſurditez; on pouroit peut-être raiſoner ici d'une maniére plus générale en cette ſorte. Ou le Sofisme que l'on nous propoſe, nous conduit à quelque choſe que l'on ne doit pas admettre, ou il nous conduit à quelque choſe qui doit être admiſe: ſi c'eſt le ſecond, il n'eſt point abſurde d'y ajouter foi; & s'il nous conduit à quelque choſe que l'on ne doit point admettre, il ne nous faudra pas ajouter foi à une abſurdité acauſe d'une vraiſemblance: mais il faudra auſſi que ceux qui nous propoſent cet argument, s'en déſiſtent, puiſqu'il engage à ajouter foi à des abſurditez; s'il eſt vrai que leur deſſein ſoit de rechercher la vérité, come ils le promettent, & non de débiter des chicanes puériles.

Come nous n'alons pas nous jeter dans un précipice, parcequ'il y a un chemin qui y conduit, & qu'au contraire nous nous écartons de ce chemin acauſe du précipice; tout de même s'il y a quelque argument qui nous conduiſe à une choſe évidemment abſurde, nous ne croirons pas cette abſurdité, acauſe de l'argument, mais nous laiſſerons là l'argument, acauſe de l'abſurdité.

Quand donc on nous propoſera ainſi un argument, nous ne dirons ni oui ni non à aucune propoſition ; mais quand on nous aura propoſé tout l'argument, nous objecterons ce que nous trouverons à propos. Car ſi les Sectateurs Dogmatiques de Criſippe, diſent que quand on leur propoſe le *Sorite*, ils doivent s'arêter , & ne dire ni oui ni non, pour s'empêcher de doner dans quelque abſurdité ; à plus forte raiſon , nous qui feſons profeſſion de la Sceptique, & qui craignons les abſurditez , devons-nous prendre garde de ne pas doner dans le piége en acordant des prémiſſes : à plus forte raiſon devons-nous nous abſtenir de dire oui ou non, à chacune des prémiſſes, juſqu'à ce qu'on nous ait propoſé tout l'argument.

Voilà come quoi, munis de ce que nous avons obſervé dans l'uſage ordinaire de la vie, ſans établir néanmoins aucun Dogme, nous

nous évitons les tromperies des Sofismes. Mais les Dogmatiques ne pouront jamais distinguer un Sofisme d'avec un bon argument, étant obligez de juger si l'argument est en forme & concluant, & si les prémisses sont véritables, ou s'il n'y a rien de tout cela. Car nous avons fait voir ci-dessus, qu'ils ne peuvent pas conaitre quelles sont les marques & les caractéres des argumens qui ont la vertu de conclure, & qu'ils ne peuvent point juger si une chose est vraye, n'ayant ni régle de jugement, ni démonstration, dont on convienne certainement, come nous l'avons fait voir par leurs propres paroles. Ainsi eu égard à toutes ces choses, on doit conclure que cet art tant vanté chez les Dialecticiens, de résoudre les Sofismes, est tout à fait inutile.

Chap. XXIII. *Des Amfibologies.*

NOus raisonons sur la distinction des Amfibologies, come nous avons fait des Sofismes. Si l'ambiguité consiste dans un mot qui ait deux ou plusieurs significations, & si les mots signifient par institution; ceux qui sont exercez dans quelque art que ce soit, distingueront les significations qu'il est important de distinguer, (savoir celles qui dépendent de l'expérience, par-

cequ'ils ont la pratique & un usage positif & d'institution des mots qui sont établis pour signifier les choses. Aulieu que les Dialecticiens ne les distingueront pas, come, par exemple, dans cette proposition à double sens, *Il ne faut pas desaprouver un changement de régime dans les relâchemens des maladies.* (a)

Nous voyons de plus que dans les choses d'usage, les enfans même distinguent fort bien les ambiguitez, dont la distinction leur parait être utile. Car si quelcun, ayant deux esclaves nommez tous deux Manés, dit à un enfant de faire venir Manés, l'enfant lui demandera lequel des deux il doit apeler. Et si quelcun ayant des vins de diférentes sortes, dit à un enfant, verse moi à boire; l'enfant lui demandera duquel il veut. Ainsi l'expérience que l'on a de ce qui est utile dans toutes les choses de la vie, fait trouver les distinctions nécessaires. Mais à l'égard des ambiguitez, sur lesquelles on n'a point une expérience qui apartienne à l'usage ordinaire de la vie, & qui ne consistent que dans les sentimens des Dogmatiques, & dont la distinc-

(a) On a vu ci-dessus que le terme de relâchement dans les maladies, se prend en deux sens &c. Voyez le chap. précédent.

tinction eſt peut-être inutile pour vivre, ſi on veut ſe paſſer d'établir aucune opinion, à l'égard, dis-je, de ces ambiguitez, un Dialecticien même qui aura quelque ſentiment particulier, ſera obligé de s'abſtenir d'en juger, en ſuivant la métode des Sceptiques, parcequ'elles ſe trouveront avoir quelque liaiſon avec des choſes obſcures, incompréhenſibles & qui n'exiſtent peut-être point. Mais nous parlerons de cela ailleurs. (*a*)

Aureſte ſi quelque Dogmatique prétend réfuter quelque choſe de ce que nous avons dit, il fortifiera par là, les raiſons des Sceptiques; car par les efforts qu'il fera pour nous réfuter, & par la controverſe qui ſera entre lui & nous, & dans laquelle il ſera impoſſible de juger qui aura tort ou raiſon, il nous confirmera toujours davantage dans la penſée que nous devons nous abſtenir de décider ſur les choſes en queſtion.

Après avoir parlé des Amfibologies en dernier lieu, nous finiſſons ici le ſecond livre de nos Inſtitutions.

Fin du Second Livre.

(*a*) Si Sextus a exécuté la promeſſe qu'il fait ici, c'eſt dans un ouvrage qui a été perdu, qui étoit peut-être ſes comentaires Sceptiques, que l'on n'a plus.

LES HIPOTIPOSES OU INSTITUTIONS PIRRONIENNES DE SEXTUS EMPIRICUS.

LIVRE TROISIEME.

CE que nous avons dit, dans le livre précédent, sur la Logique qui fait une partie de ce que l'on apelle la Filosofie, peut sufire pour ces courtes Institutions. Maintenant nous parcourerons avec une semblable métode l'autre partie de la Filosofie, que l'on apelle la Fisique. Nous n'ataquerons pas néanmoins en détail & en particulier toutes les assertions des Dogmatiques, & nous tâcherons seulement de renverser les chefs les plus généraus, avec lesquels tout le reste se trouvant envelopé, sera sufisament réfuté. Nous comencerons par les questions sur les principes ou sur les causes : & come la plu-

plupart des Filoſofes tombent d'acord qu'entre ces principes, les uns ſont matériels & les autres efficiens; nous comencerons par les efficiens, qui paſſent pour être plus nobles que les matériels.

Chap. I. *De Dieu.*

COme pluſieurs Dogmatiques aſſurent que Dieu eſt une cauſe très efficace, nous examinerons premiérement cette queſtion qui regarde Dieu, avertiſſant le Lecteur avant toutes choſes, que, quoique nous n'établiſſions aucun Dogme, nous diſons néanmoins qu'il y a des Dieux, nous les honorons, & leur atribuons une providence; & qu' ainſi ce que nous diſons ici, n'eſt que contre la témérité des Dogmatiques.

Nous devons conaitre la nature des choſes, que nous concevons dans notre eſprit: nous devons ſavoir, ſi ces choſes ſont des corps, ou ſi elles ſont incorporelles. Nous en devons auſſi conaitre les formes ou les figures & en avoir des idées. Perſone, par exemple, ne ſauroit concevoir dans ſon eſprit ce que c'eſt qu'un cheval, s'il ne conait auparavant la forme & la figure d'un cheval. Enſuite ce que l'on conçoit dans ſon eſprit, il le faut concevoir come exiſtant dans quelque endroit.

C'eſt pourquoi, quelques uns d'entre les Dogmatiques diſant que Dieu eſt corporel, & d'autres qu'il eſt incorporel: les uns qu'il eſt en forme humaine, & d'autres que non: les uns qu'il eſt dans un lieu, & les autres qu'il n'eſt pas dans un lieu: & derechef de ceux qui diſent que Dieu eſt dans un lieu, les uns le plaçant dans le monde, & les autres dehors: coment pourons-nous conaitre ce que c'eſt que Dieu, ſi on ne ſauroit s'acorder ni ſur ſa nature, ni ſur ſa forme, ni ſur le lieu où il eſt? Que ces Dogmatiques s'acordent tous auparavant à dire d'une même bouche que Dieu eſt d'une telle maniére; qu'enſuite ils nous en donent une deſcription; & qu'alors enfin ils exigent de nous que nous conaiſſions ce que c'eſt que Dieu. Mais étant entr'eux diſcordans, d'une maniére qu'on ne ſauroit juger de quel côté eſt la vérité, ils ne nous fourniſſent ſur ce ſujet, quoi que ce ſoit, que nous puiſſions concevoir come une choſe avouée & indubitable.

Imaginez vous, diſent-ils, quelque choſe d'incorruptible & d'heureus, & penſez que c'eſt là Dieu. Mais cela eſt inſenſé. Car, come celui qui ne conait pas *Dion*, ne peut pas s'imaginer des atributs qui lui conviennent, entant qu'il eſt *Dion*: ainſi, parceque nous ne conaiſſons pas la nature de Dieu, nous ne pouvons pas nous imaginer

ni

ni conaitre les propriétez & les atributs qui lui conviennent. Enſuite qu'ils nous diſent ce que c'eſt qu'une choſe heureuſe. Eſt-ce qui agit conformement à la vertu, & ce qui pourvoit aux choſes qui lui ſont aſſujetties? Eſt-ce ce qui n'eſt dans aucune action, qui n'a aucune afaire, & qui ne ſe mêle auſſi de rien? Car ces Filoſofes, ayant entr'eux, ſur ces queſtions, des controverſes qui n'ont jamais pu être décidées, ils ont fait que cette choſe heureuſe & Dieu par conſéquent eſt pour nous une choſe impénétrable.

Je dis plus. Quand on pouroit concevoir ce que c'eſt que Dieu, il faut néanmoins s'abſtenir de décider s'il exiſte ou s'il n'exiſte pas; vû les diſſenſions des Dogmatiques ſur la queſtion de Dieu. Car qu'il y ait un Dieu, cela n'eſt point évident; & ſi cela ſe préſentoit de ſoi même, les Dogmatiques ſeroient convenus entr'eux pour dire d'un comun acord, ce que c'eſt que Dieu, quel il eſt, & où il eſt: aulieu que tout au contraire leurs diſputes, dont il eſt impoſſible de juger définitivement, ſont cauſe que cela ne nous parait point être évident, & nous parait au contraire avoir beſoin de démonſtration. Car celui qui dit qu'il y a un Dieu, prouve cela ou par quelque choſe d'évident, ou par quelque choſe d'obſcur. Ce n'eſt point par quelque choſe d'évident:

car ſi ce qui démontre qu'il y a un Dieu, eſt évident ; come ce qui eſt démontré, eſt conu, & par conſéquent compris auſſi, avec la choſe qui le démontre, il ſera évident par conſéquent qu'il y a un Dieu, puisque cela ſe conaitra enſemble avec une choſe évidente qui le démontre. Mais qu'il y ait un Dieu, cela n'eſt point évident, come nous l'avons fait voir : donc on ne le peut démontrer par une choſe évidente.

On ne poura pas démontrer non plus par une choſe obſcure, qu'il y a un Dieu. Car cette choſe obſcure par laquelle on démontrera qu'il y a un Dieu, ayant beſoin d'être démontrée elle même ; ſi on dit quelle eſt démontrée par quelque choſe d'évident, elle ne ſera pas obſcure ; & il ne ſera pas obſcur non plus, mais évident qu'il y a un Dieu. Donc cette choſe obſcure, que l'on prend pour prouver qu'il y a un Dieu, n'eſt pas démontrée par une choſe évidente. Mais elle n'eſt pas non plus démontrée par une choſe obſcure ; & celui qui voudra dire cela, tombera dans le progrès à l'infini, parceque nous demanderons toujours une démonſtration de cette choſe obſcure que l'on aportera, en confirmation d'une preuve précédente. Donc on ne peut pas prouver qu'il y a un Dieu, ni par l'évidence de la choſe en elle même, ni par quelque autre choſe. Ce qui étant ainſi,

on

on ne peut pas conaitre s'il y a un Dieu.

Ajoutons ceci. Celui qui dit qu'il y a un Dieu, dit auſſi ou qu'il a ſoin par ſa providence des choſes qui ſont dans le monde, ou qu'il n'y a point de providence, ou bien il dira que cette providence s'étend ſur toutes choſes, ou ſeulement ſur quelques unes. Mais ſi Dieu pourvoyoit à toutes choſes, il n'y auroit point de maux ni de vices. Or on dit que toutes choſes ſont remplies de défauts. Donc on ne peut pas dire que Dieu pourvoye à toutes choſes.

Que ſi Dieu pouvoit à quelques choſes ſeulement, pourquoi à celles-ci, & non pas à celles-la? Car ou il veut & il peut pourvoir à toutes choſes; ou il le veut & ne le peut pas; ou il le peut & ne le veut pas; ou il ne veut ni ne le peut.

S'il le vouloit & le pouvoit, il pourvoiroit à toutes choſes. Or il ne pourvoit pas à toutes, (come cela parait par ce qui a été dit.) Donc il n'eſt pas vrai qu'il veut & qu'il peut pourvoir à toutes choſes.

S'il veut pourvoir à toutes choſes, & ne le peut, cette cauſe pour laquelle il ne poura pas pourvoir aux choſes auxquelles il ne pourvoit pas, ſera que cela ſurpaſſera ſes forces. Mais il eſt abſurde de s'imaginer un Dieu, dont les forces cédent à quoi que ce ſoit.

S'il peut pourvoir à toutes choſes, & ne le veut pas, il poura paſſer pour envieus & malin.

Et ſi enfin il ne le veut ni ne le peut, il eſt malin & ſes forces ſont débiles, ce qu'il n'apartient qu'à des impies de dire de Dieu. Donc Dieu ne pourvoit point aux choſes qui ſont dans le monde.

Or ſi Dieu ne pourvoit à rien, ſi on ne voit de lui aucun ouvrage, ni aucun effet, Perſone ne ſauroit dire par où il conait qu'il y a un Dieu, puisqu'il ne parait point par lui même, & qu'on ne le conait par aucuns effets. Voilà donc encore des raiſons qui prouvent que l'on ne peut pas conaitre s'il y a un Dieu.

Aureſte ces mêmes raiſons nous donent lieu de conclure que ceux qui aſſurent trop afirmativement qu'il y a un Dieu, ne ſauroient peut-être éviter de tomber dans une impiété. Car s'ils diſent que ſa providence s'étend à toutes choſes, ils diront qu'il eſt l'auteur des maux: & s'ils diſent que ſa providence s'étend ſeulement à quelques choſes, ou qu'elle ne s'étend à rien, ils ſeront obligez de dire, ou que Dieu eſt envieus, ou que ſon pouvoir eſt foible: toutes choſes que l'on ne ſauroit dire ſans une impiété manifeſte.

Reflexions du Traducteur ſur le Chapitre précédent.

JE ne dois pas laiſſer paſſer ce chapitre, ſans y aporter un bon corectif, qui détruiſe dans l'eſprit du Lecteur, l'indignation qu'il pouroit avoir conçue contre Sextus, & peut-être auſſi contre moi, en voyant toutes ces objections contre l'exiſtence de Dieu. Pour cet effet je le prie de faire avec moi les réflexions ſuivantes.

(I.) Lorsque, ſoit par la Raiſon, ſoit par la foi, on eſt une fois pleinement convaincu de l'exiſtence d'un Dieu tel que les Crétiens le reconaiſſent, toutes les dificultez des Filoſofes ſur ce fondement de la Religion, ſe réduiſent à peu près à celles qui ont été propoſées une infinité de fois par raport au mal Fiſique, ou aux maux auxquels les animaus & les Homes, créatures d'un Etre infiniment bon, ſont expoſez; par raport au mal moral, ou aux crimes qui inondent la face de la terre, ſous un Dieu infiniment ſaint qui pouroit arêter tous ces horribles dèsordres; & par raport aux peines éternelles des danez. Mais ces dificultez là ne doivent faire, & ne font effectivement aucune peine, qui mérite d'en parler, aux Crétiens qui ſont une fois

bien persuadez, du souverain empire, & de la souveraine perfection de Dieu. Aussi, avons-nous contre ces objections, des réponses de plusieurs Téologiens de toutes Sectes, & de tous Sistêmes, qui satisfont parfaitement ceux qui les ont faites: c'est tout ce que l'on peut demander. Car il n'est pas possible que les réponses de quelcun satisfassent parfaitement tous les autres; & il suffit que depuis les Sociniens jusqu'aux Supralapsaires, chacun dans son Sistême soit content de sa propre réponse.

(II.) Les livres de Cicéron *de la nature des Dieux*, doivent paraitre plus dangereux, que ce chapitre de Sextus, quand on y joindroit ce qu'il a écrit sur le même sujet dans son premier livre contre les Fisiciens pag. 551. & suiv. Cependant Mr. l'Abé d'Olivet a publié une très belle traduction Françoise de ces livres, & les a mis ainsi entre les mains de tout le monde, sans se soucier des scrupules de ceux qui craignent peut-être, que la Religion Crétienne ne soit pas établie sur des fondemens assez fermes & assez solides, pour pouvoir résister aux ataques des Académiciens ou des Pirroniens. Mais rassurons ces Persones pieuses, & montrons leur que ni le *Cotta* de Cicéron, ni *Sextus Empiricus*, ne font aucune bréche au Sistême de la Religion Crétienne, puisqu'ils ne combatoient

toient aucune idée de Dieu qui fût pareille à celle que nous en avons, & qu'ils ne diſputoient que contre des Filoſofes, qui n'avoient pas plus d'idée de Dieu, que s'ils euſſent été des Atées. Eſt-il ſurprenant de voir, que les Académiciens & les Pirroniens qui examinoient toute leur vie les opinions des Dogmatiques, mêpriſaſſent leurs déciſions ſur la nature des Dieux, quand ils n'en trouvoient pas une qui fût ſoutenable, pas une qui n'eût des défauts eſſentiels; ſans compter, que toutes ces diférentes Sectes de Dogmatiques ſe détruiſoient les unes les autres par leurs diſſenſions, ce qui confirmoit les Académiciens & les Pirroniens dans leurs doutes?

Ceux qui voudront voir un beau détail ſur les erreurs des Filoſofes touchant la Divinité, peuvent lire l'excellent traité que Mons. l'Abé d'Olivet a joint à ſa traduction. Ce traité ſe trouve à la page 235. du troiſiéme tome, & eſt intitulé: *Remarques du Traducteur ſur la Téologie des Filoſofes Grecs.* (ſupléez par raport aux *Entrétiens de Cicéron ſur la nature des Dieux.*)

Je ne puis m'empêcher pour la juſtification de Sextus, & plus encore pour la mienne, de tranſcrire ici un beau morceau de ce traité. Voici donc come Mr. l'Abé d'Olivet raiſone ſur la fin, pag. 309. & ſuiv.

„ Par ce mot *Dieu*, je veux dire, *un Eſprit*

„ *prit infini, dont la nature eſt indiviſible &*
„ *incommunicable ; dans lequel ſont réunies*
„ *toutes les perfections imaginables & poſſibles,*
„ *ſans aucun mélange d'imperfection ; qui a*
„ *tiré du néant l'Univers, & qui eſt diſtinct*
„ *réellement & ſubſtantiellement de tout ce qu'il*
„ *a créé.*

„ Par ce mot Atée, j'entens, *un Home*
„ *qui ne croit pas, qui ne conait pas un Dieu*
„ *tel que nous le définiſſons.* Or c'eſt ne pas
„ croire, c'eſt ne pas conaitre un Dieu,
„ que d'en avoir une idée, ou qui lui
„ retranche quelcune de ſes qualitez *eſſen-*
„ *tielles*, ou qui lui en atribue d'incompa-
„ tibles avec celles qu'il a néceſſairement.

„ Un Atée n'eſt donc pas ſimplement
„ un Home, qui nie cette propoſition,
„ *Dieu exiſte.* Car ſi on ſe contentoit de
„ la prendre dans un ſens vague & indé-
„ terminé, les Payens & les Crétiens la re-
„ cevroient également ; mais en y atachant
„ des idées bien diférentes. ---------

„ *On ne trouve*, (dit M. Bayle continuat.
„ des penſées diverſes tom. 1. pag. 80.) *ni*
„ *aucun Peuple, ni aucun particulier qui ne*
„ *conaiſſe une cauſe de toutes choſes. Les A-*
„ *tées, ſans en excepter un ſeul, ſigneront ſin-*
„ *cérement cette téſe ci* : Il y a une cauſe
„ premiére, univerſelle, éternelle, qui exiſ-
„ te néceſſairement, & qui doit être apelée
„ Dieu,

„ Dieu. *Tout eſt de plein pié jusques-là* ----- „ *Mais de là vous devez conclure que ce n'eſt* „ *point dans cette téſe ſi évidente, que conſiſte* „ *le vrai état de la queſtion. Un formulaire* „ *que les Sectateurs de la fauſſeté peuvent ſi-* „ *gner conjointement avec ceux de la vérité,* „ *eſt une choſe captieuſe, & néceſſairement dé-* „ *fectueuſe* ----------

„ Ainſi pour décider ſi les anciens Filoſofes „ doivent être mis au nombre des Atées, „ il ne ſufit point de trouver dans leurs é- „ crits le nom & l'exiſtence de Dieu, ni „ même quelques unes de ſes qualitez: mais „ à la rigueur, il faut n'y pas trouver, ou „ qu'ils lui en ont ôté *d'eſſentielles*, ou qu'ils „ lui en ont atribué d'*incompatibles* avec cel- „ les qu'il a néceſſairement.

Mr. l'Abé d'Olivet, après avoir récapitulé tout de ſuite les erreurs des Filoſofes, continue ainſi.

„ Tous les anciens Filoſofes auroient donc „ proféré cet acte de foi, *Je crois l'exiſtence* „ *de Dieu*, ſans entendre par là ce qu'enten- „ dent le Juif & le Crétien. Réduiſons les „ termes à leur juſte valeur, & nous verrons „ que cette propoſition, ſignifie dans la bou- „ che de Straton, ou dans celle d'Epicure, „ *Je crois l'exiſtence d'une Nature inanimée*: „ dans celle des Stoïciens, *Je crois l'exiſtence* „ *d'un Principe intelligent, quoique matériel*:

„ &

„ & dans celle d'Anaxagore ou de Platon, „ *Je crois l'existénce d'un Esprit infini, qui „ a formé l'univers, mais qui ne l'a pas créé.*

„ Ainsi, quand on résout cette proposi- „ tion suivant les régles de la Logique, on „ voit que l'atribut ne répond jamais à notre „ idée, & qu'il change toujours en même „ tems que le sujet. De là il s'ensuit que les „ traits de cet ouvrage, qui ont quelque „ air d'impiété, n'ont point ici pour objet „ le vrai Dieu, mais la chimére que les Fi- „ losofes mettoient à la place du vrai Dieu.

Ce que Mr. l'Abé d'Olivet dit ici en faveur des livres de Cicéron *de la nature des Dieux*, je le dis de ce chapitre des Institutions Pirroniennes & de toutes les objections de Sextus contre l'existence de Dieu. Sextus n'ataque point dans ses livres le sistême de Crétiens, qui lui étoit inconu, mais seulement les rêveries des Filosofes Payens sur la Divinité: à quoi j'ajouterai que quand même les pensées de quelques-uns d'eux auroient été aussi ortodoxes, aussi conformes à la saine Religion, que celles des Crétiens à cet égard, elles n'auroient toujours été que problématiques, come toutes les autres opinions des Filosofes, jusques à ce que la révélation & la foi eût fixé leur Raison chancelante & mal assurée sur cet article.

(III.) Il n'y a donc aucun lieu de se ré-

récrier contre Sextus qui n'avoit aucune connaiſſance de la Religion Crétienne, lorsqu'il ataque les Dogmatiques contre l'exiſtence de Dieu. Ces objections étoient acablantes contr'eux, qui, ou n'admettoient point de providence ; ou ne reconaiſſoient point de liberté; ou ne croyoient point que les Dieux fiſſent aucun mal aux Homes, ni dans cette vie, ni dans une vie à venir; ou ne croyoient point la création de la matiére, come c'étoit l'opinion comune de tous; ou n'avoient aucune idée d'un Etre purement ſpirituel; ou croyoient Dieu corporel, &c. & qui tous n'avoient aucune certitude de foi ni ſur cet article de l'exiſtence de Dieu, ni ſur aucun autre.

Mais à l'égard des Crétiens, la Raiſon & la révélation leur fourniſſent des preuves inconteſtables de l'exiſtence de Dieu, & de ſes ſouveraines perfections, come, de ſa ſageſſe, de ſa bonté, de ſon admirable providence, de ſa juſtice & de ſa ſainteté; & ſi eu égard à quelques objections, ils ſe trouvent un peu embaraſſez, ce qui peut fort bien être, il n'y a point de doute que Dieu ne permette ces petits nuages d'obſcurité, pour éprouver leur foi, & pour leur doner lieu de reſſembler d'autant plus au Pére des Croyans, au fidéle Abraham, qui, come le dit ſaint Paul,

Paul, *crut sous esperance, contre toute espérance*, c'est-à-dire, *crut en espérant contre tout sujet d'espérer.*

Chap. II. *De la Cause.*

MAis que les Dogmatiques ne nous attaquent pas come si nous blasfémions, dans l'embaras où ils se trouveroient de répondre réellement & directement à nos dificultez, nous disputerons plus en général de la Cause efficiente ou active, en tâchant auparavant de nous représenter ce que c'est que la Cause.

Je dis donc, qu'à considérer ce que les Dogmatiques disent sur ce sujet, Persone ne sauroit se former dans l'esprit une juste idée de la Cause: parcequ'outre les notions discordantes & absurdes qu'ils en donent, les controverses & les disputes qu'ils ont entr'eux sur ce sujet, nous réduisent à ne pouvoir pas concevoir quelle est la nature de ce que l'on apelle Cause. Les uns disent que la Cause est quelque chose de corporel, & les autres qu'elle est incorporelle. Cependant on peut juger que, suivant l'opinion la plus comune, la Cause est une chose telle, qu'en conséquence de son opération, l'effet suit & est fait. Par exemple, le soleil, ou la chaleur du soleil est la cause à la cire d'être liquéfiée, ou bien elle est la cause de la liquéfaction de la cire. Car ils disputent entr'eux là dessus:

ſus: les uns diſant que la Cauſe, eſt la cauſe des noms ou des apellations come de la liquéfaction; & les autres qu'elle eſt la cauſe des choſes atribuées, ou des *catégorêmes* (come ils parlent) come d'être liquéfié. En ſuivant donc l'opinion la plus comune & celle qui eſt adoptée par la plus grande partie des Dogmatiques, la Cauſe eſt ce en vertu de l'opération duquel l'effet arive, ou eſt produit. Or entre ces Cauſes, quelques Filoſofes (qui ſont en plus grand nombre que les autres) diſent que les unes ſont contenantes ou contiennent avec elles leur effet, les autres ſont des Cauſes conjointes, & les autres ſont des Cauſes aidantes.

Ils diſent que les Cauſes contenantes ſont celles qui ſont préſentes avec leur effet, qui étant ôtées, l'effet eſt ôté, & qui étant diminuées, l'effet diminue. C'eſt ainſi qu'ils diſent que l'aplication d'une corde à noeud coulant eſt la cauſe de l'étranglement.

Ils diſent que la Cauſe alliée ou conjointe, eſt celle qui avec une autre Cauſe, contribue avec une égale efficace, à la production de l'effet. C'eſt ainſi qu'ils diſent qu'un chacun des boeufs qui trainent une charue, eſt la Cauſe du mouvement de la charue.

Enfin ils ajoutent que la Cauſe aidante eſt celle qui ne fournit que de petites forces,

ces, & qui ne contribue qu'à ce que l'effet ſuive facilement. Come lorsque deux Homes portent avec peine un fardeau, un troiſiéme ſurvenant, les ſoulage, en le portant avec eux.

Quelques-uns ont dit que quelques choſes préſentes ſont des Cauſes d'effets à venir; come une violente chaleur pour avoir été expoſé au ſoleil, eſt la cauſe de la fiévre. Mais d'autres n'ont pas voulu admettre ces derniéres Cauſes: parceque la Cauſe étant du nombre des choſes qui ſont relatives à quelque choſe, c'eſt-à-dire, étant relative à ſon effet, ne peut pas le précéder, entant que Cauſe. Pour nous, incertains ſur toutes ces choſes, voici ce que nous diſons.

Chap. III. *S'il y a quelque Cauſe de quelque choſe.*

IL eſt probable qu'il y a quelque Cauſe. Car coment y auroit-il dans le monde de l'augmentation & de la diminution, de la génération & de la coruption? Coment y auroit-il, généralement parlant, du mouvement? D'où viendroient tous les effets de la nature & ceux qui viennent de l'eſprit? D'où viendroit le gouvernement de tout le monde, & toutes les autres choſes, ſinon de quelque Cauſe?

Quand

Quand même il n'y auroit rien de tout cela qui fût véritablement & tel de ſa nature, nous devons dire néanmoins qu'il y a quelque Cauſe qui fait que ces choſes là nous paraiſſent telles, qu'elles ne ſont pas.

De plus. S'il n'y avoit pas quelque Cauſe, toutes choſes viendroient tumultuairement & au hazard, de toutes choſes. Les chevaux naitroient des fourmis. A Tébes en Egipte il y auroit de groſſes pluyes & des neiges: & les pays méridionaux qui ſont ſujets à ces orages, n'y ſeroient plus ſujets; s'il n'y avoit quelque Cauſe qui fait que le froid eſt violent dans les parties méridionales, & que les parties orientales ſont arides & brulantes.

Enfin, ſi quelcun prétend qu'il n'y a point de Cauſe, il ne peut ſe ſoutenir quelque parti qu'il prenne. Car s'il avoue qu'il dit cela tout ſimplement & ſans cauſe, on ne le croira pas: & s'il dit qu'il y a quelque cauſe pour quoi il dit cela, en voulant renverſer l'exiſtence de la Cauſe, il l'établit: puiſqu'il aporte une Cauſe pour laquelle il il n'y a point de Cauſe. Voilà les raiſons pour leſquelles il eſt probable qu'il y a quelque Cauſe.

Cependant il ſera aiſé de voir qu'un Home qui nie qu'il y ait quelque Cauſe de quoi que ce ſoit, ne dit rien qui ne ſoit vraiſemblable.

blable, quand nous aurons raporté quelques raisons entre plusieurs, pour prouver cela. Premiérement donc il est impossible de s'imaginer une Cause, avant que d'avoir conu son effet, entant que son effet. Car nous ne pouvons pas conaitre qu'une chose est la Cause d'un effet, que lorsque nous conaissons l'effet, entant qu'il est l'effet de cette Cause. Et nous ne pouvons pas non plus conaitre l'effet d'une Cause, entant qu'effet de cette Cause, si nous ne conaissons la Cause de cet effet, entant qu'elle en est la Cause. Car nous ne pouvons pas penser que nous conaissions que c'est là l'effet de cette Cause, à moins que nous n'ayons compris ou conu cette Cause, entant que Cause de cet effet. Si donc, pour nous imaginer ce que c'est que la Cause, il faut avoir conu l'effet auparavant; & si, afin que nous conaissions l'effet, il faut (come je l'ai dit,) avoir conu auparavant la Cause: ce Dialléle, ce moyen de doute, nous fait voir que ces deux choses là sont telles, que nous ne pouvons pas nous les imaginer, puisqu'il ne nous est pas possible de nous former une idée de la Cause entant que Cause, ni de l'effet entant qu'effet. Et l'un ayant besoin d'être prouvé & conu par l'autre réciproquement, nous ne pouvons pas savoir lequel des deux nous devons nous imaginer le premier. D'où il suit que nous ne saurions dire

dire certainement que quelque choſe ſoit la Cauſe de quelque autre.

Mais quand quelcun acorderoit que l'on peut ſe former quelque idée de la Cauſe, néanmoins eu égard aux controverſes des Filoſofes ſur ce ſujet, on doit dire qu'il eſt impoſſible de ſavoir ſi la Cauſe exiſte. Car celui qui dit qu'il y a une Cauſe de quelque choſe, avoura en même tems ou qu'il dit cela tout ſimplement, & ſans y être mu par aucune cauſe probable, ou qu'il eſt de ce ſentiment pour quelques cauſes. S'il le dit tout ſimplement, il ne méritera pas qu'on le croye pas plus que celui qui diroit tout ſimplement qu'il n'y a point de Cauſe de quoi que ce ſoit. Que s'il produit quelques raiſons pour leſquelles il croit que quelque choſe eſt Cauſe de quelque autre choſe, il entreprendra de prouver ce qui eſt en queſtion par une choſe qui eſt également en queſtion. Car pendant qu'il eſt queſtion de ſavoir s'il y a quelque Cauſe de quelque choſe, il dira, (come s'il y avoit certainement une Cauſe) qu'il y a une Cauſe pour laquelle il y a une Cauſe. De plus come il eſt queſtion entre nous de l'exiſtence de la Cauſe, il faudra auſſi qu'il produiſe une Cauſe de la Cauſe, dont il ſe ſera ſervi pour prouver qu'il y a une Cauſe; & enſuite une Cauſe de cette ſeconde Cauſe, & ainſi à l'infini. Or il eſt impoſ-

ſible de fournir une infinité de Cauſes. Donc il eſt impoſſible de prononcer avec certitude que quelque choſe eſt la Cauſe de quelque choſe.

Ajoutons encore ceci. Ou la Cauſe produit ſon effet, lorsqu'elle eſt Cauſe, ou elle le produit lorsqu'elle n'eſt pas Cauſe. Ce n'eſt pas lorsqu'elle n'eſt pas Cauſe. Que ſi c'eſt lorsqu'elle eſt Cauſe, il faut qu'elle ait eu l'exiſtence auparavant en qualité de Cauſe, & qu'elle ait été auparavant Cauſe, & qu'enſuite elle produiſe l'effet que l'on dit être fait & produit par elle, lorsqu'elle eſt Cauſe. Mais come la Cauſe eſt du nombre de ces choſes qui ont relation à quelque choſe ſavoir à l'effet, il eſt évident qu'elle ne peut exiſter entant que Cauſe avant ſon effet. Donc la Cauſe, non pas même lorsqu'elle eſt Cauſe, ne peut point produire l'effet dont on dit qu'elle eſt Cauſe. Or ſi la Cauſe, ni lorsqu'elle n'eſt pas Cauſe, ni lorsqu'elle l'eſt, ne fait & ne produit rien, il s'enſuit qu'elle ne fait rien du tout, & que par conſéquent il n'y a point de Cauſe. Car on ne peut pas concevoir dans ſon eſprit une Cauſe entant que Cauſe, à moins qu'elle ne produiſe quelque effet. Ce qui fait que quelques-uns diſent qu'il faut ou que la Cauſe coexiſte avec ſon effet, ou qu'elle exiſte devant, ou qu'elle exiſte après.

Mais

Mais maintenant ſi nous diſons que la Cauſe exiſte (*entant que Cauſe*) après la production de ſon effet, j'apréhende que cela ne ſoit trop ridicule. Elle ne peut pas auſſi exiſter avant ſon effet, puisque l'on dit qu'on la conçoit en même tems avec lui, (*Come le relatif ſe conçoit avec ſon correlatif:*) car les Dogmatiques diſent eux mêmes que les relatifs, entant que relatifs, coexiſtent & s'aperçoivent enſemble les uns avec les autres par l'entendement. Et enfin elle ne peut pas coexiſter non plus avec ſon effet. Car come elle eſt effective ou efficiente, & come ce qui eſt fait, doit être fait par quelque autre choſe déja exiſtante, il eſt néceſſaire que la la Cauſe ſoit auparavant Cauſe, & qu'alors elle faſſe ſon effet. Donc ſi la Cauſe n'exiſte ni avec ſon effet, ni devant, ni après, peut-elle avoir quelque exiſtence en aucune maniére?

Il eſt évident encore (ſi je ne me trompe) que l'idée de la Cauſe eſt entiérement renverſée par ces mêmes raiſons que nous avons dites, en prenant la choſe ainſi: Si nous ne pouvons pas nous former une idée de la Cauſe, avant celle de ſon effet, parceque la Cauſe eſt relative à ſon effet; & ſi néanmoins, afin que nous la conaiſſions come Cauſe de cet effet, il eſt néceſſaire que nous nous l'imaginions avant ſon effet; il eſt impos-

ſible que nous concevions une idée de la Cauſe, ni de l'effet, parcequ'il eſt impoſſible de s'imaginer quoi que ce ſoit avant une choſe avant laquelle nous ne pouvons nous imaginer quoi que ce ſoit. (*a*)

Nous

(*a*) Cela veut dire, qu'il eſt impoſſible que nous concevions ce que c'eſt qu'une Cauſe, parceque nous ne pouvons pas conaitre une choſe, come Cauſe d'un certain effet, avant que de conaitre ſi cet effet exiſte, & s'il exiſte entant qu'effet de cette Cauſe; & que nous ne pouvons pas conaitre l'effet, come effet d'une certaine Cauſe, avant que de conaitre l'exiſtence de la Cauſe; entant que Cauſe de cet effet.

Diſons donc ce qui eſt. Nous ſomes déja perſuadez bien ou mal qu'une certaine Cauſe exiſte, quand nous nous imaginons que nous alons nous convaincre ou nous perſuader de ſon exiſtence, en remontant de l'effet à cette Cauſe: ſans cela, nous ne nous aviſerions pas ſeulement d'y penſer.

Ne riroit-on pas, ſi on entendoit une troupe d'aveugles de naiſſance, raiſoner ainſi: Lorsque nous ſomes expoſez à l'air, à la porte de nos maiſons, & que nous ſentons cette douce chaleur élémentaire qui nous échaufe & qui ranime nos Sens engourdis, nous nous élevons par la perception de ces bénignes influences, à la conaiſſance de ce beau ſoleil, de cet aſtre lumineus, de ce feu brillant, qui eſt le pére du jour, & ſans la lumiére duquel nous ſerions enſevelis dans l'horreur d'une nuit continuelle, & dans un froid mortel. Eh mes amis, leur diroit-on, qui vous a ſi bien ſiflez? Que vous êtes d'habiles gens! C'eſt domage, que, quoique vous diſiez vrai, vous ne ſavez pas plus ce que vous dites, que des perroquets à qui on auroit apris ce beau diſcours. Avez-vous aucune idée d'Aſtre, de Soleil, de feu brillant, de lumié-

Nous concluons donc encore de ce raiſonement, qu'à la vérité les raiſons par lesquelles nous avons prouvé qu'on doit reconaitre quelque Cauſe, ſont probables; mais que celles-là le ſont auſſi, qui prouvent qu'on ne doit

 point

miére, de jour & de nuit? Et coment pouriez-vous aſſurer que le Soleil eſt la Cauſe de la chaleur que vous ſentez, ſi quelcun ne vous avoit dit, qu'il y a un Soleil, tel que vous le décrivez, qui en eſt la Cauſe? Pour conaitre qu'un effet procéde d'une certaine Cauſe, il faut auparavant conaitre qu'il y a une telle Cauſe: mais coment pouvez-vous conaitre par vous mêmes, qu'une telle Cauſe exiſte, ſi vous n'en avez aucune idée? Vous raiſoneriez bien plus juſte, ſi vous vous contentiez de dire qu'il y a quelque Cauſe, qui vous eſt inconue, de cette chaleur que vous reſſentez, & qui ne vient point du feu de vos foyers: mais en parlant come vous faites, vous croyez ce que l'on vous a dit, & vous ne raiſonez pas.

Si nous étions capables d'examiner nos penſées avec un eſprit vraiment analitique, nous trouverions que la plupart de nos raiſonemens ſupoſent déja come prouvées & conues, les concluſions que nous nous imaginons de prouver & de conaitre par ces raiſonemens là. On m'a élevé dans la croyance qu'il y a un Dieu, un eſprit infini, préſent par tout ſans être étendu, créateur des corps & des eſprits, Cauſe unique d'une infinité d'effets tous diférens; &c. & voilà ce qui fait que de la conaiſſance des ouvrages de la nature, je m'éleve à celle du ſouverain créateur de toutes choſes: mais ſi l'on ne m'en avoit jamais parlé, en aurois-je la moindre idée? Et d'ailleurs pourois-je avoir la moindre aſſurance, de ne me pas égarer dans la recherche de cette Cauſe premiére; quand je ſais qu'il ne

peut

point décider que quoi que ce ſoit, ſoit une Cauſe.

Or nous ne pouvons pas préférer quelques-unes de ces raiſons aux autres; parceque nous n'avons ni ſigne, ni régle de jugement, ni démonſtration, qui puiſſent nous autoriſer dans cette préférence, come nous l'avons enſeigné ci-deſſus. Il eſt donc néceſſaire que nous

peut y avoir qu'une ſeule & unique opinion vraye, aulieu qu'il y aura certainement une infinité de chiméres, & de fauſſes opinions que je pourai prendre pour la vérité, come cela parait par toutes les idées fauſſes, impies, & extravagantes, que presque tous les Homes, depuis les plus ignorans, jusques aux têtes les plus ſages de la Gréce, ont eues de la Divinité ?

En un mot. Si je veux deſcendre de la Cauſe à un certain effet, il faut auparavant que je ſache ſi cet effet exiſte, & s'il eſt l'effet de cette Cauſe. Et ſi de l'effet je veux remonter à une certaine Cauſe, il faut auparavant que j'aye l'idée de cette Cauſe, que je ſache ſi elle exiſte, & ſi elle eſt bien la Cauſe de cet effet. Ainſi dès qu'un certain effet ne parait pas évidemment avec ce que l'on prétend en être la Cauſe, on ne peut pas ſavoir ſi cette Cauſe l'a produit; & quand la Cauſe ne parait pas évidemment avec ce que l'on dit qui en eſt l'effet, on ne peut pas ſavoir ſi cette Cauſe dont l'exiſtence n'eſt pas évidente, & dont on n'a peut-être pas d'idée, eſt bien la Cauſe de ce que l'on dit être ſon effet.

Sextus pouſſe cette objection plus loin, & d'une maniére plus ſubtile que je n'ai fait: mais telle que je l'ai propoſée, elle mérite aſſez que l'on y faſſe attention.

nous nous abſtenions de décider pour ou contre l'exiſtence de la Cauſe, & que nous convenions qu'il n'eſt pas plus vrai de dire qu'elle exiſte, que de dire qu'elle n'exiſte pas, eu égard au moins aux raiſons des Dogmatiques.

Chap. IV. *Des Principes Matériels.*

EN voilà aſſez pour le préſent ſur la Cauſe efficiente. Il faut dire maintenant quelque choſe des Principes que l'on apelle matériels. Or je dis d'abord qu'eu égard aux diſputes des Dogmatiques ſur ce ſujet, il eſt aiſé de voir que ces Principes là ſont incompréhenſibles, & qu'on ne peut point ſavoir ce que c'eſt.

Férécides de l'ile de Siro a dit, que la terre étoit le Principe de toutes choſes. Tales de Milet, que c'étoit l'eau. Anaximander ſon diſciple, que c'étoit l'infini. Anaximéne & Diogéne d'Apollonie, que c'étoit l'air. Hippaſus de Métapont, que c'étoit le feu. Xenofane de Colofon, que c'étoit la terre & l'eau. Oenopide de Chio, que c'étoit le feu & l'air. Hippon de Rhége, que c'étoit le feu & l'eau. Onomacritus dans ſes vers d'Orfée, que c'étoit le feu, l'eau & la terre. Empédocle & les Stoïciens que c'é-

toit le feu, l'air, l'eau & la terre. (Car qu'eſt-il beſoin de faire mention d'une certaine matiére deſtituée de toutes qualitez & monſtrueuſe que quelques-uns (*a*) imaginent, & dont ils avouent eux mêmes, qu'ils ne la conçoivent pas ?) Ceux qui ſuivent Ariſtote le Péripatéticien, diſent, que ces Principes ſont le feu, l'air, l'eau, la terre & un corps qui tourne (*b*) en rond. Démocrite & Epicure diſent que ce ſont des Atômes. Anaxagoras de Clazoméne dit que ce ſont des Homoéoméries. Diodore ſurnomé Cronus, que ce ſont des corps très petits, & qui n'ont point de parties. Héraclide du Pont, & Aſclépiade de Bitinie, que ce ſont des molécules (*c*) informes. Ceux qui ſuivent Pitagore,

(*a*) *D'une certaine matiére que quelques uns imaginent.* Sextus entend parler ici d'une certaine matiére premiére & dépouillée de toutes qualitez, que quelques Stoïciens avoient imaginée, & dont ils diſoient que leur Dieu ſuprême, qui n'étoit autre choſe que l'Ether, ou un feu vital & intelligent, avoit produit tous les Etres. Il ne ſe peut rien de plus monſtrueux que cette imagination. *Voyez la continuation des penſées diverſes ſur la comète.* §. LXVII.

(*b*) *Et un corps qui tourne en rond.* C'eſt ce que dans la Filoſofie d'Ariſtote, on apelle la cinquiéme eſſence; c'eſt la matiére incorruptible du ciel diſtinguée ſpécifiquement de celle des corps ſublunaires.

(*c*) Ces molécules informes, étoient des petites maſſes ou des petits corps informes & diviſibles, mais qui

gore, que ce ſont des nombres. Les Matématiciens, que ce ſont les extrêmitez des corps. Straton le Fiſicien, que ce ſont les qualitez.

Maintenant donc la diſcorde des Filoſofes ſur les Principes matériels étant telle que je viens de dire, & encore plus grande, ou bien nous embraſſerons tous ces ſiſtêmes diférens que nous avons raportez, & d'autres encore, ou bien nous acquieſcerons ſeulement à quelques uns. Les embraſſer tous, cela n'eſt pas poſſible. Car nous ne pourons pas être en même tems de l'avis d'Aſclépiade, qui dit que les élémens ſont fragiles, & qu'ils ont une certaine qualité; & de celui de Démocrite qui dit que ces élémens ſont indiviſibles & ſans aucune qualité; & de celui d'Anaxagoras, (*a*) qui atri-

qui ne pouvoient être conus, que par le raiſonement; leſquels petits corps, venant à ſe briſer par leur choc mutuel, & par leur mouvement, qui leur étoit naturel, en une infinité de petits corps de diverſes figures, ces parties ſe racrochant enſuite, & s'ajoutant enſemble, en une infinité de maniéres, elles formoient tous les Etres & tous les corps ſenſibles. Les Atômes de Démocrite, & d'Epicure étoient indiviſibles, & diféroient en cela des molécules d'Aſclépiade, qui ſe briſoient en toutes les maniéres. *Voyez M. Fabricius ſur cet endroit.*

(*a*) Conſultez l'article Anaxagoras, (diction. Hiſt. & crit.) Voici un abrégé de ſa doctrine par Mr. l'Abé

atribue, toutes les qualitez ſenſibles à ſes Homoéoméries. Que ſi nous préférons quelcun de ces ſiſtêmes aux autres, ou nous le préférerons ſimplement & ſans démonſtration, ou nous le préférerons avec démonſtration. Sans démonſtration, nous n'y acquieſcerons pas. Mais ſi nous aportons une démonſtration, il faut qu'elle ſoit vraye. Or on n'acordera pas qu'elle ſoit vraye, à moins qu'elle n'ait été jugée telle par une régle de jugement qui ſoit vraye; & il faudra montrer que la régle de jugement eſt vraye, par une démonſtration jugée vraye. Donc ſi pour faire voir la vérité

d'Olivet, tom. 3. pag. 256. *de la Nature des Dieux.* „ Anaxagore enſeignoit, 1. Qu'avant la formation de „ l'Univers il y avoit pêle mêle, dans une matiére „ infinie, une infinité de parties ſemblables, c'eſt-à-„ dire, de parties terreſtres, de parties aériennes, „ de parties qui étoient du ſang, des os &c. 2. „ Que ces parties étoient toutes en repos, & ne ſe-„ ſoient, ainſi mélangées, qu'un Cahos informe. „ 3, Qu'un eſprit infini, puiſſant, ſage, les mit en „ mouvement & joignant enſemble les corpuſcules „ de même eſpéce, forma les Etres particuliers, qui „ compoſent l'Univers.

Un Home qui raiſonera ſuperficiellement, rejettera les Homoéoméries, mettra une matiére éternelle en leur place & admettra un premier moteur, ou le Dieu d'Anaxagore. C'eſt ainſi que raiſonent les Sociniens; mais un Home qui raiſonera plus profondément, verra bientot qu'il n'y a nulle liaiſon dans les parties de ce ſiſtême. *Voy. contin. des penſ. div. tom. 2. pag.* 493.

rité de la démonſtration, qui préfére quelque opinion diſcordante des autres, il faut que la régle de jugement par laquelle on en juge, ſoit démontrée; & ſi pour démontrer la régle de jugement, il faut que la démonſtration de cette régle ait été jugée, il ſe trouvera que l'on tombera dans le moyen du Dialléle, qui arêtera tout court la preuve, parceque la démonſtration a toujours beſoin d'une régle de jugement démontrée, & la régle de jugement d'une démonſtration jugée telle.

Que ſi quelcun veut toujours juger de la régle de jugement par une autre régle de jugement, & démontrer la démonſtration par une autre démonſtration, il ſera réduit au progrès à l'infini.

Si donc nous ne pouvons acquieſcer ni à toutes les opinions diſcordantes touchant les élémens, ni à quelcune d'elles, nous devons nous abſtenir d'acquieſcer à quelque ſentiment que ce ſoit touchant ces élémens.

Ces choſes pouroient être plus que ſufiſantes pour faire voir l'incompréhenſibilité des élémens & des Principes matériels: néanmoins pour réfuter les Dogmatiques plus amplement, nous nous arêterons avec une juſte meſure ſur ce ſujet: & parceque les opinions ſur les élémens ſont en grand nombre, & presque infinies (come nous l'avons fait voir;) nous n'entreprendrons pas de diſputer contre cha-

cune en particulier, acauſe de la briéveté que nous nous ſomes propoſée dans cet ouvrage; mais nous les réfuterons néanmoins toutes aſſez par ce que nous dirons. Car come quelque opinion qu'une Perſone voudra choiſir dans toutes les Sectes, ſe réduira à reconaitre des Principes corporels ou des Principes incorporels, nous croyons qu'il ſufit de faire voir & que les corps, & que les choſes incorporelles ſont choſes incompréhenſibles. Car par-là il ſera évident que les élémens ſont auſſi incompréhenſibles.

Chap. V. *Si on peut concevoir ce que c'eſt que les Corps.*

QUelques-uns diſent que le Corps eſt ce qui peut être agent & patient. Mais eu égard à cette notion, le Corps eſt incompréhenſible. Car la cauſe ne ſe peut concevoir (come nous l'avons enſeigné:) Or come nous ne pouvons pas dire ſi quelque choſe eſt une cauſe, nous ne pouvons pas dire non plus s'il y a quelque choſe qui ſoit le ſujet paſſif de l'action d'une cauſe ou de quelque choſe; parceque ce qui eſt le patient, doit ſoufrir, ou recevoir l'action d'une cauſe. Puis donc que la cauſe eſt incompréhenſible, & que la choſe patiente eſt incom-

compréhenſible auſſi, il s'enſuit que le Corps ſera incompréhenſible.

Quelques-uns diſent que le Corps eſt ce qui a trois dimenſions, avec la force de réſiſter. Car ils diſent que le point eſt ce qui n'a aucune partie; que la ligne eſt une longueur ſans largeur; & la ſurface une longueur avec une largeur; & que quand cette ſurface a reçu la profondeur avec la force de réſiſter, c'eſt là le Corps (dont nous parlons maintenant,) lequel conſiſte en longueur, largeur & profondeur, & en vertu de réſiſter. Mais il eſt facile de réfuter auſſi ceux qui parlent ainſi. Car ou ils diront que le Corps n'eſt rien outre ces choſes là, ou ils diront qu'il eſt encore quelque autre choſe, outre le concours de ces choſes. De maniére que hors la longueur, la largeur, & la profondeur, & la vertu de réſiſter, le Corps ne ſeroit rien.

Mais ſi ces choſes ſont le Corps, & que l'on faſſe voir qu'elles n'exiſtent point, on ôtera par même moyen le Corps. Car ôtez toutes les parties d'un tout, le tout eſt ôté. On pouroit s'y prendre de diverſes maniéres pour renverſer ces choſes, mais nous nous contenterons maintenant de dire que, s'il y a des extrêmitez du Corps, ou elles ſont des lignes, ou des ſurfaces, ou des Corps. Si on dit qu'il y a quelque ſurface ou quelque

ligne, ou bien on dira que chacune des choſes ſuſdites exiſtent ſéparément, ou bien qu'on les voit ſeulement autour de ce que l'on apelle des Corps. Mais je ne crois pas qu'une perſone de bon ſens, puiſſe rêver juſqu'à dire, ou qu'une ligne, ou qu'une ſurface exiſte par elle même. Que ſi on dit qu'on les voit ſeulement dans les Corps, & que chacune de ces choſes n'exiſte pas par elle même; premiérement on acordera par là, que les Corps n'en ſont point compoſez ni faits: car il auroit falu, je penſe, que ces choſes là euſſent premiérement exiſté, & qu'enſuite s'étant réunies, elle euſſent compoſé des Corps. Outre cela elles ne ſubſiſtent pas même dans ce qu'on apelle des Corps: ce que nous nous contenterons de prouver en propoſant quelques dificultez que l'on peut faire ſur le contact; (quoiqu'on pût prouver la même choſe en pluſieurs autres maniéres.)

Si les Corps qui ſont joints enſemble, ſe touchent mutuellement, ils ſe touchent mutuellement par leurs extrêmitez, c'eſt-à-dire, par leurs ſurfaces. Donc les ſurfaces ne s'uniront pas totalement l'une à l'autre par ce contact (*a*); autrement ce ſera une confuſion que

(*a*) *Les ſurfaces ne s'uniront pas totalement l'une à l'autre par ce contact.* Cela veut dire que ſi je poſe, par exemple, une piéce de glace de miroir plan, ſur une

que ce contact, & la ſéparation de deux Corps qui ſe touchent ſera un déchirement: ce qui ne ſe voit pas. Mais ſi une ſurface touche, par de certaines parties, la ſurface d'un Corps qui y eſt joint, & ſi elle eſt unie par d'autres parties toutes diférentes au Corps dont elle eſt l'extrêmité, certainement Perſone ne ſauroit apercevoir, non pas même dans le Corps, une longueur ou une largeur qui n'ait point de profondeur, ni par conſéquent une ſurface.

Tout de même, ſi on joint (par ſupoſition) deux ſurfaces l'une à l'autre par leurs extrêmitez, ſuivant ce que l'on apelle leur longueur, c'eſt-à-dire, ſuivant des lignes; ces lignes, par leſquelles on dit que ces ſurfaces ſe touchent l'une l'autre, ne s'uniront point l'une à l'autre, car elles ſe confondroient. Or ſi chacune de ces lignes touche, par de certaines parties apartenantes à la largeur, la ligne qui lui eſt contigue; & ſi par d'autres parties elle eſt unie avec la ſurface dont elle eſt une extrêmité, elle ne ſera pas deſtituée de lar-

une autre piéce de miroir plan, les deux ſurfaces de ces deux piéces ne s'uniront pas ſi parfaitement, que des deux ſurfaces qui ſe touchent, il ne s'en faſſe plus qu'une intérieure, comune aux deux Corps qui ſont joints enſemble. Car autrement ce contact ſeroit une confuſion, & des deux piéces de glace, il ne s'en feroit plus qu'une.

largeur (*a*). Ainſi il n'y aura point de ligne. Mais s'il n'y a dans le Corps ni ligne, ni ſurface, il n'y aura auſſi dans le Corps ni longueur, ni largeur, ni profondeur.

Que ſi quelcun dit que ces extrêmitez ſont des Corps, la réponſe ſera facile. Car ſi la longueur eſt un Corps il faudra y diſtinguer trois dimenſions, dont chacune étant Corps, chacune aura encore trois dimenſions qui ſeront encore des Corps, qui auront auſſi trois dimenſions & ainſi toujours à l'infini. De maniére qu'un Corps ſera d'une grandeur infinie, étant diviſé en une infinité de Corps: ce qui étant abſurde, il s'enſuit que ces diſtinctions *en longueur, largeur & profondeur*, ne ſont pas des Corps. Mais ſi elles ne ſont ni des Corps, ni des lignes, ni des ſurfaces, on peut croire qu'elles ne ſont rien du tout.

On ne peut pas concevoir non plus ce que c'eſt

(*a*) On prouvera de même qu'il n'y a pas de point indiviſible. Que l'on ſupoſe deux lignes ſituées toutes deux ſur une ſeule ligne droite, & qui ſe touchent l'une l'autre par une de leurs extrêmitez, comme pouroient être deux aiguilles, qui, étant toutes deux couchées ſur une ligne droite, ſe toucheroient chacune par leur pointe; alors le point extrême de l'une touchera le point extrême de l'autre, par une autre partie, que celle par laquelle il eſt uni à la ligne dont il eſt ſupoſé être l'extrêmité: & ainſi il ne ſera pas un point indiviſible.

c'eſt que la vertu de réſiſter: car ſi on peut la concevoir, ce ſera par le contact. Si donc nous feſons voir que le contact eſt inconcevable, il ſera évident que l'on ne peut pas concevoir la vertu de réſiſter. Or voici come nous raiſonons pour prouver que le contact eſt inconcevable.

Les choſes qui ſe touchent mutuellement, ou ſe touchent les unes les autres par quelques parties, ou par toute leur ſubſtance. Par toute leur ſubſtance, cela ne ſe peut, car, ſi cela étoit, elles ſeroient unies & confondues (*a*) enſemble, & on ne pouroit pas dire qu'elles ſe toucheroient ſeulement. Mais je dis que les parties ne ſont point touchées non plus par les parties. Car les parties de ces choſes, ſont bien à la vérité parties, par raport aux tous dont elles ſont les parties, mais en même tems elles ſont des tous par raport à leurs propres parties à elles, & ainſi ce ſont des tous qui ſont parties d'autres tous. Mais les tous qui ne toucheront pas des tous par toute leur ſubſtance, (ſelon ce qui a été dit) ne toucheront pas non plus des parties par leurs parties; parceque les parties des tous étant des tous elles mêmes, par raport à leurs pro-

(*a*) Elles ſeroient unies & confondues enſemble; il y auroit plus: car elles ſe compénétreroient enſemble.

propres parties, elles ne ſe toucheront pas par toute leur ſubſtance & ſelon leur totalité, & elles ne ſe toucheront pas non plus par le contact des parties par les parties. (*a*)

Que ſi nous ne concevons pas que le contact ſe faſſe par toute la ſubſtance, ni par les parties, le contact ſera une choſe inconcevable ; & enſuite la vertu de réſiſter dans le Corps, & le Corps lui même ſeront auſſi inconcevables. Car ſi le Corps n'eſt rien autre choſe que ces trois dimenſions, avec la force de réſiſter, & s'il eſt vrai que nous ayons fait voir que chacune de ces choſes eſt incompréhenſible, le Corps ſera auſſi inconcevable. Ainſi eu égard à la définition du Corps, on ne peut pas ſavoir ſi le Corps exiſte.

Il faut encore ajouter ceci à ce que nous avons propoſé. On dit qu'entre les choſes qui exiſtent, les unes ſont ſenſibles, & les autres intellectuelles; que celles là s'aperçoivent

(*a*) Il eſt impoſſible de réſoudre cet argument de Sextus, d'une maniére qui ſatisfaſſe, ſi on admet la diviſibilité de la matiére à l'infini, ou l'exiſtence de l'étendue. „ Si l'étendue exiſtoit, (*dit M. Bayle Dic-*
„ *tion. Hiſt. & Crit. T. III. pag.* 909. *Col.* 6.) il ne
„ ſeroit pas poſſible que ſes parties ſe touchaſſent, &
„ il ſeroit impoſſible qu'elles ne ſe pénétraſſent point.
„ Ne ſont-ce pas des contradictions très évidentes
„ renfermées dans l'exiſtence de l'étendue?

vent par les Sens, & celles ci par l'entendement ; que les Sens ſont des facultez purement & ſimplement paſſives, mais que l'entendement parvient de la perception ou de la conaiſſance des choſes ſenſibles à la conaiſſance des choſes intellectuelles. Si donc le Corps eſt quelque choſe, ou il eſt ſenſible, ou il eſt intellectuel. Or il n'eſt pas ſenſible, car il parait qu'on le conait par l'aſſemblage de la longueur, de la profondeur, de la largeur, de la vertu de réſiſter, de la couleur, & de quelques autres choſes, avec leſquelles il eſt vu ou aperçu : mais les Filoſofes diſent que les Sens ſont des facultez ſimplement paſſives (*a*). Que ſi on dit que le Corps eſt une choſe intellectuelle, il faut néceſſairement qu'il y ait quelque choſe dans la nature, par où on puiſſe parvenir à la conaiſſance des Corps intellectuels. Or il n'y a que ce qui eſt Corps, & que ce qui eſt incorporel ; & de ces deux choſes, l'incorporel

(*a*) *Simplement paſſives* ; qui ne font que recevoir l'impreſſion ou l'action des objets, & qui ne peuvent pas inférer une choſe de quelques autres : d'où il arive que les Sens ne peuvent pas apercevoir la nature & l'eſſence du Corps, laquelle ne ſe peut déduire que par raiſonement, des choſes ſenſibles avec leſquelles le Corps eſt aperçu. Il y a aujourdui de grands Filoſofes qui prétendent que nous ne conaiſſons ni la nature ou la ſubſtance du Corps, ni celle de l'ame.

porel eſt à la vérité intellectuel par lui-même (*a*) : mais le Corps n'eſt pas une choſe ſenſible, come nous l'avons déja fait voir : donc come il n'y a rien de ſenſible dans la nature, d'où on puiſſe parvenir à la conaiſſance du Corps, le Corps n'eſt point une choſe intellectuelle. Mais s'il n'eſt ni ſenſible ni intellectuel, & ſi, outre le ſenſible & l'intelltellectuel, il n'y a rien ; il faut dire, en ſuivant ce raiſonement, qu'il n'eſt pas même vrai que le Corps exiſte. Voilà les raiſons pour leſquelles, en opoſant ces argumens qui détruiſent le Corps, à ce qu'il parait à nos Sens qu'il y a des Corps, nous concluons que nous devons ne rien nier ou afirmer dogmatiquement touchant le Corps.

Aureſte, de l'incompréhenſibilité du Corps, ſuit l'incompréhenſibilité de ce qui eſt incorporel. Car les privations ſont conçues come des privations d'habitudes, telles que ſont l'aveuglement à l'égard de la vue, la ſurdité à l'égard de l'ouye, & ainſi des autres. Ainſi afin que nous conaiſſions la privation, il faut que nous concevions auparavant l'habitude, dont cette privation eſt dite être la privation. Car ſi une Perſone ne conçoit pas ce que c'eſt que la vue, elle ne peut pas dire que celui là ou celui ci eſt privé

(*a*) Suivant la ſupoſition préſente.

privé de la vue, c'eſt-à-dire, qu'il eſt aveugle. Si donc l'incorporel eſt la privation du Corps, & s'il eſt impoſſible de concevoir les privations des habitudes, à moins que l'on ne conçoive ces habitudes; il eſt évident que, come nous avons montré que le Corps eſt inconcevable, l'incorporel, *qui eſt la privation du Corps*, ſera auſſi inconcevable.

Car ou l'incorporel peut être aperçu par les Sens, ou il peut être aperçu par l'entendement. Mais ſoit qu'il puiſſe être aperçu par les Sens, on ne peut pas le concevoir, acauſe de la diférence des Animaux, des Homes, des Sens & des circonſtances, & acauſe des mélanges & des autres choſes que nous avons raportées, en traitant des dix moyens de l'Epoque. Soit qu'on puiſſe apercevoir l'incorporel par l'entendement, il n'eſt pas néanmoins encore concevable. Car come ce n'eſt pas une choſe acordée, que les Sens conçoivent les choſes par eux mêmes, & que néanmoins il ſemble que ce n'eſt que par la perception des Sens que nous parvenons à la conaiſſance des choſes intellectuelles, on n'acordera pas non plus que l'eſprit puiſſe conaitre par lui-même les choſes intellectuelles, ni par conſéquent les incorporelles.

Certainement, quiconque dit qu'il conçoit l'incorporel, doit faire voir qu'il le conçoit

çoit ou par les Sens, ou par la Raiſon. Ce ne peut être par les Sens. Car il parait que les Sens aperçoivent par une impreſſion & par quelque choſe qui les pique ou qui les frape; come la vue, (ſoit qu'elle ſe faſſe par une émiſſion d'un cone des rayons de l'œil, ſoit par des écoulemens & des influences d'images, envoyées des objets, ſoit par des écoulemens des rayons & des couleurs:) & come l'ouye, (ſoit que l'air frapé, ou des émiſſions de la voix, ſe portent aux oreilles, & frapent l'air ſubtil qui dans l'oreille ſert à l'ouye, de maniére que ces choſes ſoyent cauſe de la perception de la voix.) C'eſt de la même maniére que les odeurs ſe portent aux narines, & les ſaveurs à la langue, & que les choſes qui émeuvent l'atouchement, frapent ce Sens. Mais les choſes incorporelles ne ſont pas capables de cauſer une telle impreſſion; & ainſi elles ne peuvent être aperçues par les Sens.

Elles ne peuvent pas être non plus aperçues par la Raiſon. Car ſi la Raiſon eſt un *dit*, & eſt incorporelle (*a*), (come diſent les Stoï-

(*a*) *Car ſi la Raiſon eſt un* dit, *& eſt incorporelle.* Ce raiſonement eſt un argument contre les Stoïciens qui diſoient que les choſes & les paroles étoient corporelles, mais que les *dits*, c'eſt-à-dire, les conceptions & les idées, étoient incorporelles, come étant des impreſſions dans la partie ſupérieure de l'ame.

Stoïciens) celui qui dit que les choſes incorporelles ſe conçoivent par la Raiſon, uſurpe come preuve, ce qui eſt en queſtion: car lorſqu'il eſt queſtion de ſavoir ſi on peut concevoir quelque choſe d'incorporel, lui, ſupoſant ſimplement & ſans preuve quelque choſe d'incorporel, il veut prouver par ce prétendu incorporel, non prouvé & non conçu, que l'on peut concevoir les choſes incorporelles. Or la Raiſon elle-même, (ſi elle eſt incorporelle) eſt du nombre des choſes dont il eſt queſtion. Coment donc qui que ce ſoit poura-t-il faire voir, que cet incorporel *uſurpé*, ſavoir, la Raiſon, eſt conue avant l'autre incorporel auquel il la veut faire ſervir de preuve? S'il prouve cela par quelque autre incorporel, nous demanderons encore une démonſtration qui prouve que l'on conçoit cet incorporel: & cela juſqu'à l'infini. Que s'il veut le prouver par quelque choſe de corporel, c'eſt auſſi une queſtion de ſavoir ſi on peut concevoir le Corps. Par quoi donc démontrerons nous que l'on conçoit le Corps, que l'on prend pour démontrer la compréhenſibilité de la Raiſon qui eſt incorporelle? Si nous diſons, par le Corps, nous ſomes réduits au progrès à l'infini: & ſi nous diſons que c'eſt par quelque choſe d'incorporel, nous tombons dans le moyen du Dialléle. Ainſi la Raiſon demeurant in-

con-

concevable, & étant incorporelle, on ne peut pas dire que l'on puisse concevoir par son moyen une chose incorporelle.

Mais si la Raison est corporelle, come on dispute savoir si on conait, ou si on ne conait pas les Corps, acause de leur écoulement & de leur changement continuel, come disent les Filosofes, ensorte qu'ils ne sont pas démontrables, & que quelques Filosofes nient leur existence: (d'où vient que Platon apelle les Corps des Etres qui naissent toujours, & qui n'existent jamais;) je ne sais pas coment on peut décider la controverse du Corps; n'y ayant pas d'aparence qu'elle puisse être jugée ni par quelque-chose de corporel, ni par quelque chose d'incorporel, acause des raisons de douter qui ont été dites un peu auparavant. D'où il s'ensuit que l'on ne peut pas conaitre les Corps, même par la Raison. Mais si les Corps ni ne tombent point sous les Sens, ni ne sont point conus par la Raison, il suit qu'ils ne peuvent être conus ou conçus en aucune maniére.

Maintenant si l'on ne peut rien afirmer ni sur l'existence des Corps, ni sur les choses incorporelles, il faut aussi s'abstenir de rien afirmer touchant les élémens, & peut-être aussi touchant les choses qui sont au delà des élémens; parcequ'entre ces choses là, les unes sont corporelles & les autres sont incorporelles,

les, & que l'on a propoſé des raiſons de douter, touchant les unes & les autres. Cependant, come on doit s'empêcher de rien décider touchant les principes efficiens, & touchant les matériels, pour les raiſons que l'on a vues, la queſtion des principes demeure toujours douteuſe.

Chap. VI. *Du mélange des Choſes.*

QUe l'on laiſſe là, ſi l'on veut, ce que nous avons dit ſur les Principes; coment eſt-ce que les Dogmatiques peuvent dire qu'il ſe fait des choſes compoſées des premiers élémens, s'il ne ſe fait ni atouchement ou contact, ni mélange ou mixtion en aucune maniére. Car j'ai prouvé un peu auparavant, que le contact n'eſt rien, lorsque je diſputois ſur l'exiſtence du corps. Maintenant je propoſerai en peu de mots quelques conſidérations qui font voir que la maniére du mélange, (*ſi l'on s'arête à ce que les Dogmatiques en diſent*) n'eſt pas même poſſible. Car on dit bien des choſes ſur le mélange, & ce ſeroit un travail preſque immenſe de raporter toutes les diférences de ſentimens qui ſe trouvent chez les Dogmatiques ſur cette matiére. Ce qui fait que tout d'abord, à ne conſidérer que cette controverſe, où il eſt impoſſible de juger de quel côté eſt la vérité,

rité, on peut conclure que cette queſtion eſt incompréhenſible.

Pour nous, come nous ne voulons pas maintenant les réfuter chacun en particulier, acauſe de la loi que nous nous ſomes preſcrite d'être courts dans cet ouvrage, nous croyons que ce que nous alons dire poura être ſufiſant.

On dit que les choſes qui ſont mêlées ou compoſées enſemble, conſiſtent en ſubſtance, & en qualitez. Ainſi on dira ou que les ſubſtances ſe mêlent, & non pas les qualitez: ou les qualitez & non pas les ſubſtances: ou, ni les ſubſtances ni les qualitez: ou les unes & les autres. Mais ſi ni les ſubſtances ni les qualitez ne ſont mêlées enſemble, nous ne pourons pas concevoir ce que c'eſt que le mélange. Car coment poura-t-on apercevoir les mixtes, par quelcun des Sens, ſi les mixtes, come on les apelle, ne ſont contempérez ou mêlez en aucune des maniéres précédentes.

Si on dit que les qualitez ſont ſimplement adjacentes les unes proche des autres, & que les ſubſtances ſont mêlées, cela parait abſurde. Car nous n'apercevons pas que les qualitez qui ſont dans les mixtes ſoyent ſéparées, & nous ſentons au contraire qu'il ne s'en eſt faite, pour ainſi dire, qu'une de leur mélange.

Si

Si quelcun prétend que les qualitez ſe mêlent, & non pas les ſubſtances, il dira là des choſes inſoutenables. Car les qualitez ne ſubſiſtent que dans les ſubſtances. C'eſt pourquoi ce ſeroit auſſi une choſe ridicule de dire que les qualitez ſéparées de leurs ſubſtances, ſe mêlent enſemble, & que les ſubſtances deſtituées de leurs qualitez demeurent à part ſans ſe mêler.

Il ne reſte donc plus que de dire que les qualitez & les ſubſtances des choſes mêlées, ſe pénétrent réciproquement, & ſont ce que l'on apelle le mixte en ſe mêlant ainſi. Mais cela eſt encore plus abſurde que ce qui a été dit ci-deſſus des mélanges; & une pareille mixtion eſt impoſſible. Si, par exemple, ſur dix cotiles (*a*) d'eau on mêle une cotile de ſuc de cigue, on dit que la cigue eſt mêlée avec toute l'eau. Car ſi quelcun prend la moindre partie de cette mixtion, il trouvera qu'elle eſt remplie de la vertu de la cigue. Or ſi la cigue ſe mêle avec chaque partie de l'eau, & ſi par la compénétration des ſubſtances & des qualitez, elle eſt coétendue toute entiére avec toute l'eau, afin que la mixtion ſe faſſe ainſi: come les choſes qui

(*a*) *Sur dix Cotiles d'eau.* La cotile étoit une ſorte de meſure, pour les choſes liquides; come pouroit être une chopine meſure de Paris.

ſont coétendues les unes avec les autres, par toutes leurs parties réciproquement, ocupent chacune un lieu égal à l'autre, & ſont ainſi égales entr'elles, il arivera qu'une cotile de cigue ſera égale à dix cotiles d'eau; de maniére qu'il faudra que toute la mixtion ſoit de vingt cotiles, ou de deux ſeulement, ſuivant la ſupoſition de cette maniére de mixtion: & derechef ſi on jette une cotile d'eau ſur vingt cotiles, il faut que ce mélange faſſe la meſure de quarante cotiles, ou bien ſeulement la meſure de deux. Et la raiſon de cela eſt que nous pouvons nous imaginer qu'une cotile en eſt dix, parcequ'elle eſt autant étendue que dix cotiles, & que dix cotiles n'en ſont qu'une, parcequ'elles lui ſont également coétendues.

De plus. Si on ajoute toujours une cotile, on poura conclure de la même maniére que ces vingt cotiles que l'on voit, devront faire vingt mille cotiles & plus, (ſelon cette maniére de mixtion,) & qu'elles n'en devront faire auſſi que deux: choſe la plus abſurde que l'on puiſſe dire. D'où il s'enſuit que cette maniére de mixtion que l'on ſupoſe ici, eſt tout à fait abſurde.

Maintenant, ſi le mixte ne peut ſe faire, ni par le mélange des ſubſtances ſeules entr'elles, ni par celui des qualitez ſeules, ni par celui des ſubſtances & des qualitez enſemble,

ſemble', ni par celui d'une ſubſtance ſeule avec les qualitez ſeules d'une autre; & ſi, outre ces choſes, on ne peut concevoir aucune maniére de mélange, il s'enſuit que l'on ne peut pas concevoir ni conaitre la maniére en laquelle ſe fait un composé, ni en général celle en laquelle ſe fait quelque mixtion que ce ſoit.

Si donc ces choſes que l'on apelle les élémens, ne peuvent faire des corps composez, ni en s'uniſſant par le contact, ni en ſe mêlant & en ſe compénétrant les unes avec les autres; il eſt évident que tous les raiſonemens des Dogmatiques ſur la nature, ſont des choſes que l'on ne peut point conaitre, ſi on veut raiſoner juſte, en ſuivant leurs propres principes.

Chap. VII. *Du Mouvement.*

OUtre ce que nous avons dit contre les élémens, on peut remarquer encore par les dificultez que l'on fait ſur les Mouvemens, que la Filoſofie naturelle des Dogmatiques doit paſſer pour impoſſible. Car il faut abſolument que les corps compoſez ſoyent faits par quelque Mouvement des élémens & du principe effectif. Si donc nous feſons voir qu'il n'y a aucune eſpéce de Mouvement, dont on puiſſe être certain, il ſera é-

vident, qu'encore que l'on acordât tout ce que nous avons réfuté ci-dessus, c'est en vain néanmoins que les Dogmatiques veulent expliquer, ce qu'ils apellent la partie naturelle de la Filosofie.

Chap. VIII. *Du Mouvement d'un lieu à un autre.*

CEux qui paraissent avoir discouru d'une maniére plus complette touchant le Mouvement, en distinguent six espéces. Le Mouvement local : le changement naturel ou l'altération : l'augmentation : la diminution : la génération : la coruption. Nous examinerons chacune de ces espéces de Mouvement en particulier, en començant par le Mouvement local.

Ce Mouvement, est, selon les Dogmatiques, celui par lequel, ce qui se meut, passe, ou tout entier ou selon quelque partie, d'un lieu dans un autre. Tout entier, come dans ceux qui marchent ; ou selon quelque partie, come une sfére qui se meut sur son centre, car la sfére demeurant toute entiére dans une même place, ses parties changent leurs places.

Aureste il y a eu, si je ne me trompe, trois opinions principales & plus comunes sur le Mouvement. Bias & quelques autres Filosofes

loſofes croyent qu'il y a du Mouvement: mais Parménide & Méliſſus, & quelques autres le nient: & les Sceptiques prétendent qu'il n'eſt pas plus vrai de dire qu'il y en a, que de dire qu'il n'y en a pas; que ſelon les aparences il ſemble qu'il y a du Mouvement, mais qu'il n'y en a pas quand on veut examiner les raiſons des Filoſofes.

Pour nous, nous expoſerons premiérement les diſputes de ceux qui croyent qu'il y a du Mouvement, & de ceux qui afirment que le Mouvement n'eſt rien; après quoi, ſi nous trouvons que les raiſons de leur diſcordance ſont d'un poids égal de part & d'autre, nous ſerons obligez de dire, qu'eu égard aux raiſonemens des Dogmatiques, il n'eſt pas plus vrai de dire qu'il y a du Mouvement, que de dire qu'il n'y en a point. Nous comencerons par ceux qui diſent qu'il y a du Mouvement.

Ces Filoſofes, s'apuyent principalement ſur l'évidence de la choſe. Si (diſent-ils) il n'y a point de Mouvement, coment le Soleil ſe transporte-t-il d'Orient en Occident, & coment fait-il les diférentes ſaiſons de l'année, qui arivent ſelon qu'il eſt plus proche, ou plus loin de nous? Ou, coment des vaiſſeaux partant d'un port, abordent-ils à un autre port, qui eſt fort éloigné du premier? Coment eſt-ce que celui qui nie le Mouve-

ment, ſort-il de chez lui & y revient-il? Ils diſent qu'on ne peut pas réfuter ces raiſons là. C'eſt pourquoi un Filoſofe Cinique à qui on avoit propoſé un argument contre le Mouvement, ne répondit rien, mais ſe levant de ſa place, il comença à ſe promener, montrant par ſon action & par effet, qu'il y avoit du Mouvement. Voilà de quelle maniére ces Filoſofes, qui croyent le Mouvement, tâchent d'impoſer ſilence à ceux qui ſont d'un ſentiment contraire.

Mais ceux qui nient l'exiſtence du Mouvement, ſe ſervent de ces raiſonemens. Si quelque choſe ſe meut, où elle ſe meut d'elle même, ou elle eſt mue par quelque autre: ſi c'eſt par quelque autre, ce que l'on dit être mu par une autre choſe, ou ſera mu ſans aucune cauſe, ou ſera mu par quelque cauſe. Mais on dit que rien ne ſe fait ſans cauſe: ſi donc il eſt mu par quelque cauſe, la cauſe par laquelle il eſt mu, ſera ſa cauſe motrice (*a*); ce qui conduit dans le progrès à l'infini, come nous avons fait voir en disputant ſur la cauſe. Autrement. Ce qui meut agit, & ce qui agit eſt mu: donc ce qui meut aura be-

(*a*) Sera ſa cauſe motrice, qui devra avoir une autre cauſe motrice & celle-ci une autre, & ainſi de ſuite à l'infini. *Voyez ci-deſſus chap. 3. vers le milieu.*

beſoin d'un autre moteur, & le ſecond moteur aura beſoin d'un troiſiéme & ainſi juſqu'à l'infini, de maniére que le Mouvement ſera ſans comencement; ce qui eſt abſurde. Donc ce qui eſt mu n'eſt pas mu par un autre.

Mais il n'eſt pas mu non plus par lui-même. Car, come tout ce qui meut, meut ou en pouſſant en devant, ou en tirant, ou en pouſſant en haut, ou en comprimant par en bas; il faudra que ce qui ſe pouſſe ſoi-même, ſe meuve en quelcune de ces maniéres. Mais s'il ſe meut en pouſſant en devant, il ſera derriére ſoi-même; s'il ſe meut en tirant par derriére, il ſera avant ſoi-même; ſi, en pouſſant en haut, il ſera au deſſous de ſoi; & ſi c'eſt en comprimant de haut en bas, il ſera au deſſus de ſoi. Or il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit au deſſus d'elle-même, ou devant, ou au deſſous, ou derriére. Donc il eſt impoſſible que quelque choſe ſoit mue par elle-même. Mais ſi rien n'eſt mu ni par ſoi même, ni par une autre choſe, il s'enſuit que rien ne ſe meut, que rien n'eſt mu.

Que ſi quelcun a recours à l'impulſion de l'ame, & à la détermination libre de la volonté, il doit être averti, qu'il y a une controverſe ſur ce que l'on dit être en notre pouvoir, & que cette diſpute là ne ſauroit être décidée,

parceque nous n'avons pas encore trouvé une régle de vérité.

Il faut encore dire ceci. Si quelque choſe ſe meut, ou elle ſe meut dans le lieu où elle eſt, ou dans celui où elle n'eſt pas. Ce n'eſt pas là où elle eſt, car elle y demeure en repos (*a*), ſi elle y eſt. Ce n'eſt pas non plus là où elle n'eſt pas: car là où une choſe n'eſt pas, elle ne peut ni y agir, ni y pâtir. Donc rien ne ſe meut. Voilà le raiſonment de Diodore ſurnomé Cronus ou Saturne. On en a doné pluſieurs ſolutions, dont nous nous contenterons de raporter celles qui ſont les plus fortes; (pour ne pas paſſer les bornes que nous nous ſomes prescrites dans cet ouvrage; y ajoutant le jugement, que nous croyons que l'on doit faire de cet argument.

Il y en a donc quelques uns qui diſent que quelque choſe peut ſe mouvoir dans le lieu où elle eſt; & que, preuve de cela, les ſféres qui tournent ſur leur centre, ſe meuvent en demeurant dans le même lieu.

Pour leur répondre, il n'y a qu'à apliquer ce que nous avons dit, (*après Diodore*,) à chacune des parties de la ſfére, & ainſi faire voir, que ſuivant cette prétendue ſolution, les

(*a*) *Elle y demeure en repos.* C'eſt-à-dire, elle n'en ſort pas, puiſqu'elle y eſt.

les parties mêmes ne ſont pas mues, (*car l'argument de Diodore garde toute ſa force à l'égard de ces parties*:) d'où on conclura, que rien ne ſe meut, non pas même dans le lieu où il eſt.

Nous ferons la même choſe contre ceux qui diſent que ce qui eſt mu, eſt dans deux lieux, ſavoir, & dans celui où il eſt, & dans celui où il va. Car nous leur demanderons quand c'eſt, que ce qui eſt mu, ſe transporte du lieu où il eſt, dans un autre: ſi c'eſt quand il eſt dans le lieu où il eſt, ou ſi c'eſt quand il eſt dans le lieu où il va. Mais quand il eſt dans le premier de ces lieux, il ne va pas dans le ſecond; car il eſt encore dans le premier, & quand il n'eſt pas dans ce premier lieu, il n'en ſort pas pour aler dans un autre. Ajoutez qu'ici on prend come preuve, ce qui eſt en queſtion. Car ce que l'on ſupoſe être en mouvement, ne peut pas agir là où il n'eſt pas, & on n'acordera pas ſans démonſtration, qu'il ait une tendance pour quelque lieu, quand on n'acordera pas qu'il ſoit mu.

Il y a des Perſones qui raiſonent ainſi. Le lieu ſe prend en deux maniéres; l'une en une ſignification étendue, come ma maiſon eſt mon lieu: l'autre en une ſignification plus reſſerrée & plus exacte, come, par

exemple, l'air qui m'envelope en me touchant dans toute la ſuperficie de mon corps. On dit donc que ce qui eſt mu, ſe meut dans un lieu, non pas dans un lieu pris en ce ſens étroit & exact, mais dans un lieu pris dans l'autre ſens plus ample & plus étendu.

Nous pouvons répondre, en ſubdiviſant ce lieu pris en un ſens large, que le corps qui eſt dit être mu, eſt dans un endroit de ce lieu, come dans ſon lieu pris en un ſens exact & étroit, & qu'il n'eſt pas dans un autre endroit, come il n'eſt pas dans toutes les autres parties de ce lieu pris en un ſens large: & enſuite nous conclurons que puisque rien ne peut être mu ni dans le lieu où il eſt ni dans celui où il n'eſt pas, rien auſſi ne peut être mu, dans le lieu pris ainſi abuſivement en un ſens large. Car ce lieu pris en un ſens large conſiſte en deux lieux, ſavoir en celui où le corps mu eſt exactement, & en celui où il n'eſt pas exactement; & nous avons démontré qu'il ne peut être mu ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux lieux.

Mais on peut propoſer encore cet argument. Si quoi que ce ſoit ſe meut, il ſe meut ou par une aplication de ſa premiére partie à une premiére partie de l'eſpace; ou en parcourant un eſpace diviſible tout enſemble, en même tems & ſans ſucceſſion. Or quoi que ce ſoit ne peut être mu ni par une apli-

aplication de ſa premiére partie à une premiére partie de l'eſpace, ni en parcourant tout un eſpace diviſible, tout à la fois & ſans ſucceſſion, come nous le ferons voir. Donc rien n'eſt mu.

Il eſt évident que rien ne peut être mu par une aplication de ſa premiére partie à la premiére partie de l'eſpace, & ainſi ſucceſſivement. Car ſi les corps ſont diviſibles à l'infini, auſſi bien que les lieux & les tems, pendant lesquels on dit que les corps ſont mus, il n'y aura point de Mouvement; parcequ'il eſt impoſſible que dans des infinis on puiſſe trouver quelque choſe de premier, qui ſoit le comencement du Mouvement, de ce que l'on dit être mu.

Que ſi les choſes ſusdites ne ſont pas diviſibles à l'infini, ſi elles ſe réduiſent à des points indiviſibles, & ſi toutes les choſes, qui ſe meuvent, parcourent chacune une premiére partie indiviſible du lieu, en une premiére partie indiviſible du tems, toutes les choſes qui ſe meuvent, ont toutes une égale viteſſe; come le cheval le plus promt à la courſe & une tortue: ce qui eſt encore plus abſurde, que ce qui précéde. Donc le Mouvement ne ſe fait point ſucceſſivement, & ne comence point de la premiére maniére que nous avons dite.

Mais il ne ſe fait point non plus tout entier

dans tout un eſpace diviſible, & ſans ſucceſſion. Car ſi les aparences doivent rendre témoignage des choſes obſcures, (à ce que l'on dit;) come il eſt néceſſaire que pour faire le chemin d'une ſtade, on en faſſe auparavant la premiére partie, & enſuite la ſeconde, & les autres de même; il faut donc que tout ce qui ſe meut, ſe meuve par quelque choſe de premier & ſuivant une certaine ſucceſſion.

Si on dit que ce qui eſt mu, traverſe l'eſpace tout entier en même tems, tout à la fois, & ſans ſucceſſion, il s'enſuivra que toutes les parties du lieu, où on dit qu'il eſt mu, ſeront dans toutes les parties enſemble de ce corps mu: & ſi une partie de ce lieu dans lequel il eſt mu, eſt froide, & une autre chaude; ſi (par ſupoſition) une partie eſt noire, & l'autre blanche, enſorte que chacune puiſſe doner ſa couleur à ce qui s'y rencontre, ce qui eſt mu, ſera en même tems chaud & froid, noir & blanc; ce qui eſt abſurde. Mais enſuite qu'on nous diſe combien, quelle partie de l'eſpace, ce qui ſe meut, parcourt ainſi tout à la fois & ſans ſucceſſion? Si on dit que cette partie eſt indéfinie, on acordera par là que quelque choſe peut être mue tout à la fois & ſans ſucceſſion par toute la terre. Que ſi on veut éviter cette abſurdité, que l'on nous définiſſe la grandeur de l'eſpace diviſi-

viſible qui eſt ainſi parcouru tout entier ſans ſucceſſion.

Mais de vouloir définir exactement un lieu diviſible tel, que, ce qui eſt mu ſans ſucceſſion, ne puiſſe pas parcourir un eſpace plus grand; ne fût-il plus grand, que de la moindre partie qui ſe puiſſe imaginer; outre que cela n'eſt que hazard, que cela eſt téméraire & peut-être auſſi ridicule; on retombe toujours par là dans la dificulté précédente. Car tous les corps mus auront une viteſſe égale, parcequ'ils auront tous également les paſſages de leurs mouvemens par des lieux déterminez.

Que ſi on prétend que ce qui eſt mu, parcourt ſans ſucceſſion un eſpace qui eſt petit à la vérité, mais qui n'eſt pas exactement déterminé, nous ſupoſerons nous mêmes une grandeur de cet eſpace, & alors par le Sorite nous pourons y ajouter toujours une très petite quantité d'eſpace. Car ſi ceux contre leſquels nous diſputerons, s'arêtent & ſe fixent à quelque grandeur déterminée, que nous leur aurons propoſée par le Sorite, ils retomberont dans la détermination d'un lieu diviſible parcouru ſans ſucceſſion, ce qui n'eſt qu'une fiction monſtrueuſe. Et s'ils acordent toutes les additions du Sorite, nous les réduirons à la néceſſité d'avouer, qu'une choſe peut parcourir toute la grandeur de la terre tou-

toute enſemble & ſans ſucceſſion. Donc les choſes que l'on dit être mues, ne parcourent pas tout à la fois & ſans ſucceſſion, un eſpace diviſible.

Or ſi rien n'eſt mu ni en parcourant un lieu diviſible pris tout enſemble & non par parties, ni en començant à être mu par quelque choſe de premier, il n'y a abſolument rien qui ſe meuve. Voilà ce que diſent, entre pluſieurs autres choſes, ceux qui nient le Mouvement local ou paſſager. Pour nous, come nous ne pouvons pas réfuter ces raiſons là, non plus que l'évidence aparente, qui fait que d'autres diſent qu'il y a du Mouvement, voyant que l'évidence & les raiſons ne s'acordent point, nous ne voulons pas décider s'il y a ou s'il n'y a point de Mouvement.

Chap. IX. *De l'Augmentation & de la Diminution.*

CEtte même raiſon nous empêche de juger auſſi s'il y a ou s'il n'y a pas de l'Augmentation & de la Diminution. Car l'évidence de la choſe ſemble prouver l'exiſtence de l'une & de l'autre, & les raiſons ſemblent la détruire. Come on peut le voir par ceci.

Il faut que ce qui eſt augmenté, ſoit augmen-

menté en grandeur, & quant à l'Etre & quant à la ſubſtance: (Car ſi quelcun voyant que l'un eſt augmenté, dit que l'autre eſt augmentée auſſi, il ne dira pas vrai.) Or come la ſubſtance n'eſt jamais dans un état ſtable ; come elle eſt dans un flus & reflus continuel, & que l'une vient à la place de l'autre pour former un compoſé, il s'enſuit que ce que l'on dit être augmenté, n'a point ſa premiére ſubſtance, ni une ſubſtance ajoutée avec cette premiére, mais une ſubſtance toute autre (*a*). C'eſt come ſi quelcun

(*a*) Dans le corps d'un Home de 50. ans, il n'y a peut-être pas un atôme de ce qu'il y avoit dans ſon corps, lorsqu'il étoit à l'âge d'un an. Et ſi l'ame eſt corporelle, come quelques Filoſofes le conjecturent aujourdui, on ne peut pas prouver que cet Home de 50. ans, ait quoi que ce ſoit de reſte de ce qu'il étoit à l'âge d'un an. La doctrine des monades, & celles de l'immortalité des germes ne ſont guére plus ſoutenables, que celle de la matérialité de l'ame, par la même raiſon. Car quel privilége peuvent avoir ces monades ou ces germes, pour tenir bon dans le ſiége de l'ame de l'animal, pendant que des corpuſcules incomparablement plus groſſiers & plus terreſtres s'exhalent & ſe diſſipent de toutes les parties du corps? Qui ſait ſi, par exemple, ce germe n'a pas cédé ſa place à quelque autre germe? Et ſi le nouveau venu ne ſe ſouvenant pas d'avoir jamais penſé, ne s'imagine pas qu'il eſt la même ame qui étoit là avant lui, parcequ'il comence à penſer ſuivant les habitudes déja toutes formées du corps, dans lequel il a pris la place du germe précédent?

cun aportoit (par exemple) une piéce de bois de ſix coudées, à la place d'une piéce de trois coudées, qui étoit auparavant, & qu'il dît qu'il a augmenté la piéce de trois coudées. Il ne peut pas dire cela ſans mentir : (parceque cette piéce de bois là, eſt toute autre que celle-ci.) Tout de même auſſi, dans tout ce que l'on dit être augmenté, une premiére matiére s'écoulant, & une autre entrant en ſa place *ſucceſſivement*, ſi ce que l'on dit être ajouté, l'eſt effectivement, on ne ſauroit dire que ce ſoit là une Augmentation, & il faut dire plutot que c'eſt un changement total.

On peut dire la même choſe de la Diminution. Car coment peut-on dire que ce qui ne ſubſiſte en aucune maniére, ait été diminué? De plus, s'il ſe fait quelque Diminution, c'eſt par un retranchement, & s'il ſe fait quelque Augmentation, c'eſt par une addition : or ni la ſouſtraction, ni l'addition ne ſont rien : donc ni la Diminution ni l'Augmentation ne ſont rien auſſi.

Chap. X. *Du Retranchement & de l'Addition.*

VOici un raiſonement par lequel on veut prouver que la ſouſtraction ou le Retranchement n'eſt rien. Il ne ſe peut faire de

de Retranchement qu'en ôtant ou l'égal ; ou le plus grand du plus petit ; ou le plus pétit du plus grand. Or il ne ſe fait point de Retranchement en aucune de ces maniéres, come nous le prouverons. Donc il ne ſe peut point faire de Retranchement.

La preuve qu'il ne ſe fait point de Retranchement en aucune de ces maniéres eſt celle-ci. Il faut que ce qui eſt retranché de quelque choſe, y ſoit contenu auparavant le Retranchement. Mais l'égal n'eſt pas contenu dans l'égal, come ſix ne ſont pas contenus dans ſix. (Car il faut que ce qui contient, ſoit plus grand que ce qui eſt contenu : & il faut que ce dont on ôte quelque choſe, ſoit plus grand que ce qui eſt ôté, afin qu'il reſte quelque choſe après la ſouſtraction. Car il ſemble que c'eſt là la diférence qu'il y a entre ſouſtraire ou retrancher & entre ôter entiérement le tout.)

Le plus grand n'eſt pas contenu non plus dans le plus petit, come ſix ne ſont pas contenus dans cinq ; (car cela eſt abſurde.)

Par la même raiſon le plus petit n'eſt pas contenu dans le plus grand : car ſi cinq ſont contenus dans ſix, come le plus petit nombre dans le plus grand, auſſi quatre ſeront contenus dans cinq, & trois dans quatre, & deux dans trois, & un dans deux, & ainſi il arivera que cinq, quatre, trois, deux, un,

un, seront contenus dans six, lesquels étant ajoutez ensemble, sont quinze. D'où on conclut que ce nombre est contenu dans six, si on acorde que le plus petit est contenu dans le plus grand.

Tout de même on trouvera que trente cinq sont contenus dans quinze (*a*) qui sont contenus dans six ; & en continuant ainsi le calcul on trouvera des nombres infinis dans six. Or de dire que des nombres

(*a*) *On trouvera que trente cinq sont contenus dans quinze.* Il ne parait pas que Sextus veuille dire tout à fait cela, come on le peut voir en confrontant ce passage, avec ce qu'il dit *liv. 1. cont. les Fisiciens pag.* 611. Voici donc son raisonement.

6. contient	5.	4.	3.	2.	1.	qui font 15.
Or 5. contient		4.	3.	2.	1.	qui font 10.
& 4. contient			3.	2.	1.	qui font 6.
& 3. contient				2.	1.	qui font 3.
& 2. contient					1.	qui fait 1.
Donc 6. contient	15.	10.	6.	3.	1.	qui font 35.

Ensuite si vous raisonez encore ainsi,

35. contient	34.	33.	32.	31.	&c. qui font 595.
Or 34. contient		33.	32.	31.	&c. qui sont 561.
& 33. contient			32.	31.	&c. qui font 528.

& que vous continuiez le calcul, come ci-dessus, vous aurez des nombres immenses, qui sont tous contenus dans 6. : s'il est vrai que 5. y soit contenu. Mais ils ne sont pas contenus dans 6. donc 5. n'y est pas contenu non plus. Voilà le raisonement de Sextus. Il n'est pas nécessaire de dire que ce n'est là qu'une petite chicane.

bres infinis ſoyent contenus dans ſix, cela eſt abſurde. Donc il y a auſſi de l'abſurdité à dire que le plus petit ſoit contenu dans le plus grand.

Si donc il faut que ce qui eſt ôté de quelque choſe, ſoit contenu dans cette choſe dont on le retranche, & ſi ni l'égal n'eſt contenu dans l'égal ni le plus grand dans le plus petit, ni le plus petit dans le plus grand: certainement rien n'eſt retranché de rien.

De plus. Si quelque choſe eſt retranchée de quelque choſe, il faut que l'on retranche, ou le tout de la partie, ou la partie de la partie, ou le tout de la partie, ou la partie du tout. Dire que l'on ôte le tout du tout, ou de la partie, cela repugne à la Raiſon. Ce qui étant ainſi, il reſte que l'on diſe que l'on retranche la partie du tout, ou de la partie; ce qui eſt abſurde. En voici la preuve.

Pour ne point quiter les nombres, qui rendront la choſe plus claire, ſupoſons, (par exemple) que nous avons le nombre dix, & que l'on en retranche une unité: cette unité ne peut être retranchée, ni de tout le nombre dix, ni de la partie reſtante du nombre dix, ou (pour le dire plus clairement) du nombre neuf. Donc elle n'eſt point ôtée: car ſi l'unité eſt ôtée de tout le nombre dix,

co-

come le nombre dix n'eſt autre choſe que dix unitez, & come il n'eſt pas une de ces unitez, mais l'aſſemblage de toutes ces unitez; il faut ôter l'unité, de chaque unité pour la pouvoir ôter de tout le nombre dix. Premiérement donc rien ne peut être ôté de l'unité; car les unitez ſont indiviſibles, & ainſi de cette maniére on n'ôtera pas l'unité du nombre dix. (*a*)

Mais quand quelcun acorderoit que de chaque unité, on peut en ôter une unité, *dans le nombre dix*, cette unité ôtée aura dix parties: & l'unité ſera compoſée de dix parties. Maintenant come il reſte dix autres parties, desquelles on a ôté dix unitez que l'on apelle une unité, ces unitez reſtantes avec celles qui ſont ôtées feront vingt (*b*). Or il eſt abſurde qu'un ſoit dix, & que dix ſoyent vingt, & que ce qui eſt indiviſible, (ſe-

(*a*) *On n'ôtera pas l'unité du nombre dix.* Parcequ'il faudroit ôter une unité d'une unité, ce qui ne ſe peut: ou une unité de chaque unité pour la retrancher de tout le nombre dix, ce qui eſt abſurde: ou bien on ne peut pas ôter une unité du nombre dix, parceque ce nombre eſt un, & que l'unité eſt indiviſible.

(*b*) *Ces unitez reſtantes avec celles qui ſont ôtées feront* 20. Parceque l'on ſupoſe une ſouſtraction qui laiſſe quelque choſe; & le moins qui peut reſter de chaque unité, quand on en aura ôté de chacune une unité, ſera une unité, & par conſéquent ce qui reſtera ſera dix, & ce qui aura été ôté ſera dix: or dix & dix font vingt. Voilà une petite ſubtilité.

(ſelon les Dogmatiques eux mêmes) ſoit diviſé. Il eſt donc abſurde de dire que l'on ôte une unité du nombre dix.

On ne peut pas non plus ôter une unité du nombre neuf qui reſte. Car ce dont on ôte quelque choſe, ne demeure pas entier: mais le nombre neuf, après le Retranchement de cette unité, demeure entier (*a*). Outre cela, le nombre neuf n'étant autre choſe que neuf unitez, ſi on dit que l'on ôte une unité de ce nombre tout entier, on ôtera tout le nombre (*b*); ſi on dit que l'on ôte une unité des huit unitez reſtantes, qui ſont l'autre partie de neuf, les mêmes abſurditez ſuivront; & ſi on dit que l'on ôte l'unité, de la derniére unité, il faudra dire, que l'unité eſt diviſible, ce qui eſt abſurde. Donc on n'ôtera pas non plus une unité de neuf.

Or

(*a*). *Mais le nombre neuf ..... demeure entier.* Parcequ'il eſt queſtion d'ôter l'unité, du nombre dix: & ôtez un de dix, reſte neuf, & même ceux contre leſquels on diſpute, veulent qu'en retranchant une unité du nombre dix: or dans quelque partie du nombre dix que l'on la prenne, il reſte toujours neuf.

(*b*) *On ôtera tout le nombre.* Parcequ'ôtant une unité de chacune des unitez qui conſtituent tout le nombre neuf, il ne reſte rien: donc, ſi de tout le nombre neuf, on ôte une unité il ne reſte rien; ou s'il reſte quelque choſe, il reſte neuf unitez qui avec les neuf retranchées font 18. C'eſt le même ſofiſme que ci-deſſus.

Or si une unité n'est ôtée, ni de dix, ni de quelque partie de dix, on ne peut donc retrancher la partie, ni du tout, ni d'une partie.

Concluons donc & disons que, si ni le tout n'est retranché du tout, ni la partie du tout, ni le tout de la partie, ni la partie de la partie; il s'enfuit que rien ne peut être retranché de rien.

L'Addition est encore une de ces choses que les Sceptiques croyent impossibles. Car ce qui est ajouté (disent-ils) ou est ajouté à soi même, ou à un sujet préexistant, ou à une chose composée de ce qui est ajouté & d'un sujet préexistant. Or rien de tout cela n'est vrai. Donc rien n'est ajouté à rien. Soit (par exemple) une quantité de quatre cotiles, & que l'on y ajoute une cotile. Je demande à laquelle de ces quatre elle est ajoutée. Ce n'est pas à elle même, cela ne se peut; (car ce qui est ajouté est autre chose, que ce à quoi il est ajouté; mais rien n'est autre chose que soi même.) Cette cotile n'est pas ajoutée non plus à ce qui est composé des quatre cotiles & de celle qui est ajoutée. Car peut-elle être ajoutée à un composé qui n'est pas encore? De plus si la cotile qui est ajoutée, est ajoutée à quatre cotiles & à une cotile, cela fera une quantité de six cotiles, sa-

ſavoir de quatre cotiles, & d'une cotile, *choſes auſquelles on ajoute*, & d'une cotile ajoutée.

Que ſi une cotile eſt ajoutée à toutes les quatre cotiles ſeules; come ce qui eſt autant étendu qu'une autre choſe, eſt également étendu, il eſt évident que ſi une cotile eſt également étendue avec quatre cotiles, elle doublera la quantité des quatre cotiles; tellement que le tout fera huit cotiles: ce qui ne ſe voit pas.

Donc ſi ce que l'on dit être ajouté, n'eſt ajouté ni à ſoi même, ni à un ſujet préexiſtant, ni à ce qui eſt compoſé de ces deux choſes; & ſi cette énumération eſt entiére, certainement rien n'eſt ajouté à rien.

Chap. XI. *De la Transpoſition.*

LA Transpoſition ſe trouve renfermée (*a*) & proſcrite avec l'exiſtence de l'addition & de la ſouſtraction, & du mouvement local; (*laquelle exiſtence nous avons détruite*;)

(*a*) *La Transpoſition ſe trouve renfermée* &c. Cela veut dire que ſi on nie l'addition, la ſouſtraction, & le mouvement local, on nie en même tems la Transpoſition, qui eſt une action par laquelle on ôte une choſe d'une autre, & on l'ajoute à une autre; ce qui ne ſe peut faire ſans un mouvement paſſager de la choſe transpoſée.

cette Transpoſition étant une eſpéce de changement, qui par un mouvement paſſager ôte une choſe d'une autre, & l'ajoute à une autre.

Chap. XII. *Du Tout & de la Partie.*

LE Tout & la Partie ſe trouvent auſſi renverſez, dès là que l'on nie l'addition, & le retranchement. Car il parait que le Tout ſe fait par un concours & par une addition des Parties : & que le Tout ceſſe par le retranchement d'une ou de quelques choſes. Mais outre cela s'il y a quelque Tout, ou il eſt autre choſe que ſes Parties, ou ſes Parties elles mêmes ſont le Tout. Or il ne parait pas que le Tout ſoit autre choſe que ſes Parties : (car ſi on ôte les Parties, il ne reſte rien, qui nous puiſſe faire croire que quelque autre choſe que les Parties, ſoit le Tout.) Que ſi les Parties elles mêmes ſont le Tout, le Tout ne ſera qu'un nom, & qu'une dénomination vaine, & il n'aura aucune exiſtence propre. Come la diſtance n'eſt autre choſe que les choſes diſtantes entr'elles, & come un charpente n'eſt autre choſe que des piéces de bois qui ſont jointes enſemble : ainſi un Tout ne ſera rien abſolument.

Mais je dis que les Parties ne ſeront rien auſſi.

auſſi. Car ſi elles ſont Parties, ou elles ſont Parties du Tout, ou elles ſont Parties les unes des autres, ou chacune eſt Partie d'elle même. Elles ne ſont pas Parties du Tout, parceque le Tout n'eſt rien autre choſe que les Parties, & ainſi elles ſeroient Parties d'elles mêmes: ce qui n'eſt pas par la raiſon que chacune des Parties paſſe pour être néceſſaire à la perfection du Tout.

Elles ne ſont pas non plus Parties les unes des autres, parceque la Partie parait être contenue dans ce dont elle eſt Partie, & qu'il eſt abſurde de dire que (par exemple) la main ſoit contenue dans le pié.

Enfin chaque Partie n'eſt pas Partie d'elle-même. Car de cette maniére elle ſe contiendroit elle même, & elle ſeroit & plus grande & plus petite qu'elle même.

Donc ſi les Parties, come on les apelle, ne ſont Parties, ni du Tout, ni d'elles-mêmes, ni les unes des autres, elles ne ſont Parties de rien: & ſi elles ne ſont Parties de rien, elles ne ſont pas même des Parties: parceque les choſes qui ſont relatives (*a*) à

(*a*) *Les choſes qui ſont relatives .... ſe détruiſent mutuellement.* Cela veut dire que les Parties étant relatives à ce dont elles ſont apelées les Parties, ſi ce dont elles ſont dites les Parties, n'eſt rien, dès là elles ne ſont

quelque autre choſe ſe détruiſent mutuellement. Ce que nous avons dit dans ce chapitre, doit être conſidéré come une digreſſion; & d'ailleurs nous avons déja fait mention du Tout & de la Partie dans un autre endroit.

Chap. XIII. *Du Changement naturel.*

IL y a des Perſones qui n'avouent pas que ce que l'on apelle Changement naturel, exiſte: & voici come ils prouvent leur penſée. Si quelque choſe eſt changée, elle eſt ou corporelle ou incorporelle. Mais on doute parmi les Filoſofes s'il arive du changement à l'une & à l'autre de ces choſes. Ainſi ce que l'on dit du Changement naturel, ſera de même révoqué en doute. Enſuite. Si quelque choſe ſoufre du Changement, elle le ſoufre par l'effet d'une cauſe, & elle eſt un ſujet paſſif. Or on renverſe par des argumens, l'exiſtence de la cauſe avec laquelle le patient eſt détruit auſſi, n'ayant rien dont il reçoive l'action. Donc rien ne change.

De plus. Si quelque choſe eſt changée, ou ce

ſont plus Parties. Car les choſes relatives, ou ſe prouvent réciproquement les unes les autres, ou ſe réfutent de même.

ce qui exiſte eſt changé, ou ce qui n'exiſte pas. Mais ce qui n'exiſte pas n'a point de ſubſiſtance & ne peut être ni agent ni patient. Donc il ne peut être le ſujet paſſif de quelque Changement. Que ſi c'eſt ce qui exiſte qui eſt changé; ou il eſt changé entant qu'il eſt un Etre, ou entant qu'il n'eſt pas un Etre. Mais entant qu'il n'eſt pas un Etre, il n'eſt pas changé; car il n'exiſte pas, s'il eſt un non-Etre: & s'il eſt changé entant qu'il eſt un Etre, il deviendra autre choſe qu'un Etre qu'il eſt, c'eſt-à-dire, qu'il deviendra un non-Etre. Que ſi ni l'Etre n'eſt changé, ni le non-Etre non plus, & qu'outre ces deux choſes il n'y ait rien, il faut dire que rien n'eſt changé.

Quelques autres raiſonent encore ainſi. Ce qui eſt changé, doit être changé dans quelque tems. Mais rien n'eſt changé dans le tems paſſé, ni dans le tems futur, ni dans le tems préſent, come nous le ferons voir. Donc rien n'eſt changé.

Rien ne ſoufre de Changement dans un tems paſſé ou futur, parcequ'aucun de ces deux tems n'eſt préſent, & que rien ne peut être agent ou patient dans un tems qui n'exiſte pas. Mais rien ne peut auſſi ſoufrir de Changement dans le tems préſent: car peut-être que le tems préſent auſſi n'eſt rien; mais, pour laiſſer cette diſpute maintenant,

disons ceci, le tems présent est indivisible. Or il est impossible de concevoir que dans un tems indivisible, un morceau de fer (par exemple) passe de la dureté à la molesse, ou qu'il arive aucune autre sorte de Changement. Car il parait que ces Changemens là ont besoin d'un tems continué. Si donc rien ne soufre de Changement ni dans le tems passé, ni dans le futur, ni dans le présent, il faut dire que rien ne soufre de Changement.

Ajoutons encore ceci. S'il y a quelque Changement, & que l'on dise que ce Changement consiste dans de simples perceptions pasives des Sens, il semble que cela ne sufit pas: car il parait que pour conaitre un Changement, il faut conaitre ce que la chose changée étoit avant son Changement, & ce qu'elle devient par son Changement. Que si on dit que le Changement peut être conu par l'entendement, come il y a eu parmi les Anciens des disputes que l'on ne sauroit décider, touchant l'existence des choses qui peuvent être conues par l'entendement, (come nous l'avons fait voir souvent;) nous ne pourons rien dire de certain, sur l'existence du Changement.

Chap. XIV. *De la Génération & de la Coruption.*

L'Addition & le retranchement & le changement naturel étant renverſez, la Génération & la Coruption tombent en même tems. Car ſans ces mouvemens rien ne peut ni être engendré, ni être corompu. Par exemple, du nombre dix corompu par le retranchement d'une unité, il arive que le nombre neuf eſt engendré; & le nombre dix eſt engendré du nombre neuf corompu par l'addition d'une unité; & le verd-de-gris eſt engendré d'un cuivre corompu par un changement. Ainſi ces mouvemens étant renverſez, la Génération & la Coruption ſont peut-être renverſées auſſi.

Cependant il y en a qui raiſonent encore de cette maniére. Si Socrate a été engendré, il a été engendré, ou lorsqu'il n'étoit pas, ou lorsqu'il étoit déja. Si on dit qu'il a été engendré lorsqu'il étoit déja, il a été engendré deux fois: & s'il a été engendré lorsqu'il n'étoit pas, Socrate étoit & n'étoit pas, & cela en même tems. Il étoit, puisqu'il étoit le ſujet paſſif de la Génération, & il n'étoit pas, parcequ'on le ſupoſe ainſi.

Tout de même. Si Socrate eſt mort, ou bien il eſt mort quand il vivoit, ou bien

il eſt mort quand il étoit mort. Mais lorsqu'il vivoit, il n'étoit pas mort, (car autrement un même home vivroit & ſeroit mort.) Il n'eſt pas mort non plus lorsqu'il étoit mort : autrement il ſeroit mort deux fois. Donc Socrate n'eſt pas mort. On peut par ce même raiſonement renverſer la Génération & la Coruption, à l'égard de toutes les choſes que l'on dit être engendrées ou corompues.

Il y en a qui font cette objection. Si quelque choſe eſt engendrée, ou c'eſt un Etre, ou c'eſt un non-Etre. Mais un non-Etre n'eſt pas engendré ; (car ce qui n'eſt pas, n'eſt ſuſceptible d'aucun accident, ni par conſéquent d'être engendré.) Et un Etre n'eſt pas engendré non plus. Car ſi un Etre eſt engendré, ou bien il eſt engendré entant qu'il eſt un Etre, ou bien entant qu'il n'eſt pas un Etre. Mais entant qu'il n'eſt pas un Etre, il n'eſt pas engendré. Que s'il eſt engendré entant qu'il eſt un Etre, come ce qui eſt engendré, eſt engendré d'un autre ; ce qui eſt engendré *d'un Etre*, ſera autre choſe qu'un Etre, laquelle autre choſe qu'un Etre, eſt un non-Etre. Donc ce qui eſt engendré ſera un non-Etre ; ce qui eſt contraire à la Raiſon. Si donc, ni ce qui eſt, n'eſt point engendré, ni ce qui n'eſt pas ; rien du tout n'eſt engendré.

On

On peut dire de la même maniére qu'il n'y a point de Coruption. Car ſi quelque choſe ſe coromt, ou c'eſt un Etre qui eſt corompu ou c'eſt un non-Etre. Mais un non-Etre n'eſt pas corompu; car il faut que ce qui eſt corompu ſoit, pour être le ſujet paſſif de quelque choſe. Ce n'eſt pas non plus un Etre. Car s'il eſt corompu, ou il eſt corompu de maniére qu'il demeure dans ſon Etre, ou de maniére qu'il n'y demeure pas. S'il eſt corompu de maniére qu'il demeure dans ſon Etre, il ſera en même tems un Etre & un non-Etre: car come il ſe coromt non pas entant qu'un non-Etre, mais entant qu'un Etre, entant qu'il eſt corompu, il ſera autre choſe qu'un Etre, & par conſéquent il ne ſera pas un Etre; & cependant il ſera un Etre, parceque l'on dit qu'il ſe coromt en demeurant toujours dans ſon Etre. Or il eſt abſurde de dire qu'une même choſe ſoit un Etre & un non-Etre. Donc l'Etre n'eſt pas corompu en demeurant dans ſon Etre.

Que ſi on dit que l'Etre n'eſt pas corompu en demeurant dans ſon Etre, mais qu'il eſt réduit premiérement au non-Etre, & qu'enſuite il eſt corompu; alors il faudra dire que ce n'eſt plus un Etre, mais un non-Etre qui eſt corompu, ce que nous avons montré être impoſſible. Si donc ni l'Etre ni le non-Etre ne peut être corom-

pu, & qu'outre ces deux choſes il n'y ait rien, rien n'eſt corompu.

Ce que nous avons dit juſqu'ici contre les diférens mouvemens, ſufit pour ces courtes Inſtitutions, & nous prouve aſſez que la Fiſique des Dogmatiques ne peut ſubſiſter, & eſt inconcevable à l'eſprit.

Chap. XV. *De l'état permanent des Etres.*

QUelques Sceptiques propoſent des doutes ſur l'état permanent des corps; (cette matiére vient bien après celle des mouvemens:) & voici come ils raiſonent. Ce qui eſt dans état toujours changeant, & toujours en mouvement, n'eſt pas dans un état permanent. Or tout corps eſt dans un mouvement continuel, ſuivant les ſentimens des Dogmatiques, qui diſent que le corps eſt une ſubſtance fluide, dont il s'exhale toujours quelque choſe & à laquelle quelque choſe eſt toujours ajoutée: (de maniére que Platon a dit que les Corps ne ſont point, mais qu'ils naiſſent, ou qu'ils ſe produiſent & s'engendrent plutot (*a*); & qu'Héraclite compare l'état

(*a*) On pouroit dire que les Corps ſont dans un état continuel ou de formation & de perfection, ou de deſtruction & de décadence. Cela eſt ſenſible dans les Corps

l'état changeant de notre corps au cours d'un fleuve rapide.) Donc aucun corps n'eſt dans un état permanent. Car ce que l'on dit être dans un état permanent, ſemble devoir être retenu dans ſon état par les corps qui l'environent; mais ce qui eſt retenu eſt patient: or il n'y a point de tel ſujet paſſif, parcequ'il n'y a point d'agent ou de cauſe, come nous l'avons enſeigné: donc rien ne perſiſte dans un même état.

D'autres font ce raiſonement. Ce qui eſt dans un état permanent ou en repos ſoufre, ou eſt le ſujet paſſif d'une action (*a*). Mais ce qui eſt le ſujet paſſif d'un action eſt mu.

 Donc

Corps des animaux, des arbres, & des plantes; & à l'égard des autres Corps il y a de l'aparence qu'il en eſt de même, mais qu'il faut des ſiécles entiers pour en apercevoir les changemens. Il faut 2. ans pour former un enfant de 2. ans (ſans compter le tems de ſa formation dans le ventre de la mére;) & il faut 50. ans pour un Home de 50. ans, & ainſi des autres Corps. La décadence des Corps eſt de même un état de changement continuel, qui ſe fait par dégrez.

(*a*) *Ce qui eſt dans un état permanent .... eſt le ſujet paſſif d'une action.* Parcequ'il eſt retenu dans cet état par l'action de quelque Corps. Une pierre, par exemple, ne demeure en repos contre la terre, que parceque la terre l'empêche en agiſſant contre elle, de paſſer plus outre; & elle ne monte pas en l'air, parceque l'air & la matiére ſubtile la pouſſe contre terre. Un liquide ne demeure liquide que par l'action de quelques Corps; & il ne devient dur, que par l'action de quelques autres Corps, qui prévalent ſur ceux qui cauſoient ſa liquidité.

Donc ce qui est dans un état permanent, est mu; mais s'il est mu, il n'est pas dans un état permanent.

Ces mêmes raisonemens font voir que ce qui est incorporel, n'est pas non plus dans un état permanent : car s'il est dans un état permanent, il est le sujet passif de l'action de quelque cause, ce qui n'est propre qu'aux Corps. Or ce qui est incorporel ne peut être le sujet passif de l'action de quelque cause (*a*). Donc il n'est pas dans un état permanent. Donc rien n'est dans un état permanent. Ces choses sufisent pour la dispute de l'état permanent des Etres. Mais come les mouvemens & le reste ne sauroient être conçus, sans la conaissance du lieu & du tems, il faut passer à l'examen de l'un & de l'autre : car si on fait voir qu'il n'y a ni lieu, ni tems, il sera évident que tous ces mou-

(*a*) *Ce qui est incorporel ne peut être patient*, c'est-à-dire, qu'il n'est pas capable de recevoir l'action d'aucune cause, parcequ'il faudroit pour cela que l'agent pût agir sur lui, ou qu'il pût recevoir l'action de l'agent. Mais si l'agent est corporel il n'en peut pas recevoir l'action, parcequ'il ne peut pas être touché: & si l'agent est incorporel, ni l'agent ne peut toucher le patient, ni le patient être touché par l'agent. Rien ne peut toucher ni être touché, s'il n'est corporel. Mais c'est un fait, dit-on, que l'ame est touchée par le Corps & le Corps par l'ame. Je n'en sais rien; mais si le fait est certain, l'ame est Corporelle; ou bien je ne sais ce que c'est ni que l'ame ni que le Corps.

mouvemens ne ſont rien. Començons pas le lieu.

Chap. XVI. *Du Lieu.*

LE Lieu ſe prend en deux maniéres, ou proprement, ou abuſivement. Il ſe prend abuſivement, quand on le prend dans un ſens large & étendu; dans ce ſens, ma ville eſt mon Lieu. Et il ſe prend dans un ſens propre, quand on le prend pour celui qui contient exactement une choſe, ou qui nous contient exactement. Il n'eſt ici queſtion que du Lieu proprement dit, ou qui contient exactement. Quelques uns ont dit qu'il y a un tel Lieu, d'autres l'ont nié, & d'autres n'ont rien voulu décider là deſſus.

Ceux qui diſent qu'il y a un Lieu, ſe fondent ſur l'évidence de la choſe. Qui eſt-ce, diſent-ils, qui peut dire qu'il n'y a point de Lieu? Lorsqu'il voit les parties du Lieu, come ſont le droit, le gauche, le haut, le bas, le devant, le derriére; lorsqu'il eſt quelquefois dans un Lieu, ou dans un autre; lorsqu'il voit que j'enſeigne maintenant, où mon maitre (*a*) enſeignoit; & lorsqu'il conçoit

 que

(*a*) *Où mon maitre enſeignoit.* Sextus parle de ſon maitre Hérodote de Tarſe, auquel il ſuccéda, come on le voit par ce paſſage.

que le Lieu des corps légers de leur nature, eſt diférent de celui des corps naturellement peſans; enfin lorsqu'il entend dire aux Anciens, (*a*) *Le Cahos a été avant toutes choſes.* Car on dit que le Cahos eſt le Lieu des choſes, parcequ'il comprend tout ce qui y eſt.

Certainement (diſent-ils encore,) s'il y a quelque corps, il y a auſſi un Lieu: car un corps ne peut être ſans Lieu. Et s'il y a un principe efficient, & un principe matériel du corps, il faut qu'il y ait auſſi quelque choſe où le corps ſoit, ce qui eſt le Lieu. Mais il y a un principe efficient & un principe matériel du corps. Donc il y a auſſi un Lieu, où eſt le corps.

Mais ceux qui nient qu'il y ait un Lieu, n'acordent pas qu'il ait des parties (*b*); & ils raiſonent ainſi. Le Lieu n'eſt autre choſe que ſes parties, & celui qui veut prouver qu'il y a un Lieu, parcequ'il ſupoſe que ſes parties exiſtent, entreprend de prouver ce qui eſt en queſtion par cela même qui eſt en queſtion. Ils diſent encore que c'eſt ſe moquer, de dire que quelque choſe ſoit, ou ait été dans un Lieu, lorsque l'on n'acorde en

(*a*) Héſiode.

(*b*) *Des parties.* C'eſt-à-dire, des parties qui ſoyent à droite ou à gauche, en haut ou en bas, &c.

en aucune maniére qu'il y ait un Lieu : qu'enſuite ceux qui argumentent ainſi pour le Lieu, uſurpent pour preuve l'exiſtence du corps, de laquelle on ne convient pas: que l'on prouve que le principe efficient, & le principe matériel, n'exiſtent pas plus que le Lieu: & qu'enfin Héſiode n'eſt pas un auteur digne de foi dans des matiéres de Filoſofie.

C'eſt ainſi que ceux qui rejettent le Lieu, répondent aux raiſons par leſquelles on prétend l'établir, & prouvent en même tems qu'il n'exiſte point. Ils tournent à leur avantage les opinions des Dogmatiques, qui paraiſſent être les plus fortes & avoir le plus de poids, come ſont celles des Stoïciens & des Péripatéticiens. Voici come ils raiſonent :

Les Stoïciens diſent que le vide eſt ce qui peut être ocupé, ou rempli par un Etre, mais qui n'eſt pas ocupé: ou bien, que c'eſt un eſpace vide de corps, ou un eſpace qui n'eſt pas ocupé par un corps; & que le Lieu eſt un eſpace ocupé par un Etre, lequel eſpace eſt égal à l'Etre qui l'ocupe. Par le mot d'Etre ils entendent un corps, & par celui d'eſpace ou de région ils entendent un intervale qui eſt en partie ocupé, & en partie non ocupé par le corps : quoique quelques-uns ayent dit que l'eſpace ou la région

eſt

eſt le Lieu d'un grand corps; de maniére que l'eſpace ou la région, & le lieu ne ſont diférens l'un de l'autre que par la grandeur.

Voici donc ce que l'on leur objecte. Quand ils diſent que le Lieu eſt un intervale ou eſpace qui eſt ocupé par le corps, coment (*a*) peuvent-ils dire que le Lieu eſt encore un eſpace? Veulent-ils dire qu'il eſt égal à la longueur du corps qui y eſt contenu, ou à ſa largeur, ou à ſa profondeur, ou à ces trois dimenſions là? S'ils diſent que le Lieu n'a qu'une de ces dimenſions, il n'eſt donc pas égal à ce dont il eſt le Lieu, outre que ce Lieu contenant, n'ayant qu'une dimenſion, il ſera une partie de ce qu'il contient; ce qui eſt tout à fait contraire à l'évidence.

Que ſi ce Lieu a trois dimenſions, come il n'y a point de vide dans ce Lieu, ni aucun autre corps, auſquels on puiſſe atribuer ces dimenſions; & que le corps que l'on dit être dans ce Lieu, n'eſt pas compoſé de ces dimenſions là, *mais des ſiennes*, (car

(*a*) *Coment peuvent-ils dire que le Lieu eſt encore un eſpace?* Cela veut dire qu'un eſpace ou un intervale ocupé n'eſt plus un eſpace, qui ne peut être dit eſpace à l'égard d'un corps, qu'entant qu'il peut être ocupé, mais non pas quand il eſt rempli & ocupé actuellement par ce corps; parcequ'alors il n'eſt pas diférent du corps même par lequel il eſt ocupé.

(car ce corps eſt longueur, largeur, & profondeur, & puiſſance de réſiſter, qui eſt ajoutée à ces dimenſions:) il s'enſuivra, *que ce Lieu eſt chimérique*, que le corps lui même ſera ſon Lieu, & qu'il ſera en même tems le contenant & le contenu; ce qui eſt abſurde. Donc ce Lieu ſupoſé n'a point de dimenſions, & par conſéquent le Lieu n'eſt rien.

Voici un autre raiſonement. On ne voit pas trois dimenſions à double dans aucune des choſes que l'on dit être dans un Lieu, mais ſeulement une longueur, une largeur, & une profondeur. Ces dimenſions là apartiennent-elles au corps ſeul, ou au Lieu ſeul, ou au corps & au Lieu tout enſemble? Si elles apartiennent au Lieu ſeul, le corps n'aura ni longueur, ni largeur, ni profondeur qui lui ſoyent propres, & ainſi le corps ne ſera pas corps, ce qui eſt abſurde. Si ces dimenſions apartiennent & au Lieu & au corps tout enſemble; come le vide n'a rien autre choſe par ſon eſſence, que ces trois dimenſions, & que ces trois dimenſions du vide, ſont auſſi celles du corps, (puiſqu'on ſupoſe qu'elles apartiennent & au Lieu & au corps:) il s'enſuivra que le corps conſiſtera dans les mêmes choſes que le vide. Car à l'égard de la puiſſance de réſiſter, on ne peut rien aſſurer de certain touchant ſon exiſtence, come nous l'avons enſeigné au-

para-

paravant. Or come les dimenſions ne ſe voyent que dans ce que l'on apelle corps, dimenſions qui apartiennent au vide, & qui ſont comunes au vide, le corps ſera du vide ; ce qui eſt abſurde.

Que ſi enfin ces dimenſions apartiennent au corps ſeul, le Lieu n'aura aucunes dimenſions, & par conſéquent il ne ſera pas même Lieu. Donc ſi en aucune des maniéres précédentes on ne trouve point que le Lieu ait des dimenſions, il n'y a point de Lieu.

On ajoute encore cette dificulté. Quand un corps entre dans le vide, & que du vide il s'en fait un Lieu, ou le vide demeure, ou il ſe retire, ou il ſe coromt. S'il demeure, une même choſe ſera vide & pleine. Que s'il ſe retire en vidant la place & en paſſant ailleurs, ou s'il eſt corompu par un changement, le vide ſera un corps; car ce ſont là des propriétez paſſives du corps. Or il eſt abſurde de dire qu'une même choſe ſoit vide & pleine; ou que le vide ſoit un corps. Donc il eſt pareillement abſurde de dire que le vide puiſſe être ocupé par un corps, & devienne un Lieu.

Ces raiſons là font voir auſſi qu'il n'y a point de vide, puisqu'il ne peut être ocupé par un corps, pour devenir un Lieu ; con-

contre ce que les Stoïciens diſent, que le vide eſt ce qui peut être ocupé par un corps. L'exiſtence de l'eſpace tombe encore avec le Lieu & le vide. Car ſi on dit que l'eſpace ou la région des lieux & des choſes, eſt un Lieu grand & & ſpacieux, il périt avec le Lieu : & ſi on dit que l'eſpace eſt ce qui eſt en partie ocupé par le corps, & qui en partie a des dimenſions vides, il périt avec le Lieu & avec le vide. Voilà ce que l'on dit entre pluſieurs autres choſes contre l'opinion des Stoïciens, qui eſt diférente de celle des autres touchant le Lieu.

Mais les Péripatéticiens diſent que le Lieu n'eſt autre choſe que les extrêmitez du corps contenant, entant que contenant : tellement que mon Lieu eſt une ſurface d'air, laquelle ſe forme autour de mon corps. Mais ſi c'eſt là le Lieu, une même choſe ſera & ne ſera pas. Car lorſqu'un corps doit être dans un Lieu, come rien ne peut être dans ce qui n'exiſte pas, il faut que le Lieu exiſte premiérement, afin que le corps y ſoit placé : (& ainſi le Lieu ſera avant que le corps, qui eſt dit être dans un Lieu, y ſoit placé.) Mais come d'un autre côté, le Lieu eſt fait par la ſurface du corps contenant, laquelle ſe forme autour du corps contenu ; le Lieu ne peut exiſter avant que le corps y ſoit :

&

& ainſi alors le Lieu n'exiſtera pas avant le corps placé. Or il eſt abſurde de dire qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas. Donc le Lieu n'eſt pas l'extrêmité du corps contenant, entant que contenant.

De plus. Si le Lieu eſt quelque choſe; ou il eſt fait, ou il n'eſt pas fait. On ne peut pas dire qu'il ne ſoit pas fait, car il eſt fait, (à ce que diſent les Péripatéticiens,) quand il ſe forme autour du corps qui y eſt compris. Mais il n'eſt pas fait non plus: car s'il eſt fait, ou bien il eſt fait lorsque le corps eſt déja dans le Lieu où on dit qu'il eſt, ou bien il eſt fait lorsque le corps n'eſt pas dans le Lieu. Or il ne ſe fait pas lorsque le corps eſt déja dans le Lieu; (car il y a déja un Lieu dans lequel le corps eſt placé:) & il ne ſe fait pas non plus lorsque le corps n'eſt pas dans un Lieu; car, (à ce que diſent les Péripatéticiens,) ce qui contient ſe forme autour de ce qui eſt contenu, & par ce moyen le Lieu ſe fait: mais une choſe ne peut pas ſe former & ſe diſpoſer autour d'une choſe qui n'eſt pas au dedans d'elle: donc ſi le Lieu ne ſe fait point, ni lorsque le corps eſt dans un Lieu, ni lorsqu'il n'y eſt pas, & qu'outre cela on ne puiſſe concevoir autre choſe, le Lieu n'eſt point fait ou produit. Mais s'il n'eſt ni fait, ni non fait, il n'eſt pas.

Mais

Mais voici des objections plus générales, que l'on peut faire encore. Si le Lieu eſt quelque choſe, ou il eſt corporel, ou il eſt incorporel. Or on doute de l'exiſtence de ces deux choſes. Donc auſſi on doute du Lieu.

Le Lieu ne peut être conu qu'avec le corps, dont il eſt le Lieu. Mais ce que l'on débite de l'exiſtence du corps, eſt tout douteux. Donc auſſi ce que l'on dit du Lieu.

Le Lieu de chaque choſe n'eſt pas éternel. Mais ſi on dit qu'il ſe fait, ou qu'il s'engendre, on ne peut pas être certain qu'il exiſte; parceque la génération n'exiſte pas.

On pouroit faire pluſieurs autres dificultez, mais pour éviter la longueur, nous ajouterons, que d'un côté les raiſons, & d'un autre l'évidence de la choſe, impoſent ſilence aux Sceptiques, qui ſont des Filoſofes modérez & peu hardis. C'eſt pourquoi nous n'embraſſons aucun parti, par raport aux ſentimens des Dogmatiques; & nous nous abſtenons de rien déterminer touchant le Lieu.

Chap. XVII. *Du Tems.*

NOus nous trouvons diſpoſez à l'égard de la queſtion du Tems, de même qu'à l'égard de celle du lieu. Car, ſi

ſi on s'en raporte aux aparences, il parait que le Tems eſt quelque choſe: mais quand on examine ce que l'on en dit, il ne parait pas avoir rien de réel. Les uns diſent que le Tems eſt une durée (*a*) du mouvement du Tems; (J'apelle Tems le monde:) & d'autres diſent qu'il eſt le mouvement même du monde (*b*). Ariſtote, ou Platon ſelon d'autres, dit que le mouvement eſt le nombre (*c*) de ce qui eſt précédent & conſécutif dans le mouvement. Straton, ou, ſelon d'autres, Ariſtote, dit que le Tems eſt la meſure du mouvement & du repos. Epicure, (come le dit Démétrius de Lacédémone) enſeigne que le Tems eſt l'accident des accidens, c'eſt-à-dire, qu'il eſt ce qui vient à la ſuite (*d*) des jours, des nuits & des heures, des ac-

(*a*) Un certain eſpace, une certaine quantité du mouvement de la machine ronde du monde, ou le monde lui même.

(*b*) Quelques uns diſoient que le Tems étoit le mouvement de l'Univers, ou du premier mobile; & d'autres diſoient que c'étoit le premier mobile. Plutarque atribue la premiére de ces deux opinions à Platon, & la ſeconde à Pitagore.

(*c*) Ou la meſure numérale qui ſe remarque dans le mouvement.

(*d*) *Ou ce qui acompagne les jours, les nuits & les heures* &c. Toutes ces choſes là ſont des accidens, & ainſi le Tems qui acompagne ou qui eſt une ſuite de ces accidens, eſt l'accident des accidens. Epicure ne prenoit pas ici les jours, les nuits & les heures co-

accidens ou propriétez paſſives & non paſſives, du mouvement & du repos. A l'égard de la ſubſtance du Tems, quelques uns ont dit qu'il eſt corporel, (come Enéſidémus,) & qu'il n'eſt point diférent de l'Etre & de la matiére premiére : & les autres ont dit qu'il eſt incorporel. Il faudra donc dire, ou que toutes ces opinions diférentes ſont vrayes : ou quelles ſont toutes fauſſes : ou que quelques unes ſont vrayes, & quelques unes fauſſes. Mais elles ne peuvent pas être toutes vrayes : (car pluſieurs de ces opinions ſont opoſées les unes aux autres.) D'un autre côté les Dogmatiques n'acorderont pas qu'elles ſoyent toutes fauſſes. Et de plus ſi on acorde qu'il eſt faux que le Tems ſoit corporel, & qu'il eſt faux auſſi qu'il ſoit incorporel, on acordera par même moyen, que le Tems n'exiſte pas. Car outre le corporel & l'incorporel, il n'y a rien. Enfin, de

come des portions du Tems, mais come des accidens, ſavoir les jours come une illumination accidentelle de l'air, les nuits come une obſcurité accidentelle, & les heures come des portions de cette illumination, ou de cette obſcurité accidentelle de l'air : deſorte que ſa penſée étoit que le Tems n'étoit rien par lui même, & ne conſiſtoit qu'en ce que de tous ces accidens dont Sextus parle ici, on en concevoit quelques uns come paſſez, d'autres come préſens, & d'autres come futurs : & voilà pourquoi il diſoit que le Tems étoit l'accident des accidens.

de savoir quelles sont celles qui sont vrayes, & quelles sont celles qui sont fausses, cela n'est pas possible; soit acause des raisons également fortes que l'on propose pour soutenir ces diférens sentimens, soit parceque nous n'avons pas de régle indubitable de jugement, ni de démonstration certaine. Voilà donc les raisons qui font que nous ne pouvons rien assurer touchant le Tems. Ensuite, come on prétend que le Tems ne peut subsister, si l'on ôte le mouvement & repos; il s'ensuit que quand nous avons renversé ces choses, nous avons par cela même renversé le Tems.

Cependant voici ce que quelques uns objectent contre le Tems. Si le Tems existe, ou il est fini, ou il est infini: s'il est fini, il a comencé depuis quelque Tems, & il finira à quelque Tems: & par conséquent il y avoit un Tems, lorsqu'il n'y avoit point de Tems, & lorsqu'il n'avoit pas encore comencé: & il poura y avoir quelque jour un Tems, lorsqu'il n'y aura plus de Tems, c'est-à-dire, lorsqu'il aura cessé d'être. Donc le Tems n'est pas fini.

Que si le Tems est infini, come le Tems est ou passé, ou présent, ou futur, on demandera si le futur & le passé existent, ou s'ils n'existent pas. S'ils n'existent pas, il ne restera que le présent, qui est le Tems le plus

plus court que l'on puiſſe s'imaginer; d'où il s'enſuivra que le Tems eſt fini: ainſi voilà les mêmes dificultez qu'auparavant. Que ſi le paſſé exiſte, le futur exiſte auſſi: donc l'un & l'autre eſt préſent: or il eſt abſurde de dire que le paſſé & que le futur eſt préſent: donc le Tems n'eſt pas infini. Mais ſi le Tems n'eſt ni fini ni infini, il n'eſt rien en aucune maniére.

Voici un autre argument. Si le Tems exiſte, ou il eſt diviſible, ou il eſt indiviſible. Mais il n'eſt pas indiviſible; (car on le diviſe en préſent, paſſé & futur, come le diſent les Dogmatiques eux mêmes.) Il n'eſt pas non plus diviſible: car tout ce qui eſt diviſible, eſt meſuré par quelque partie de ſoi même, la choſe meſurante parcourant chacune des parties de la choſe meſurée, come lorsque nous meſurons une coudée avec un pouce. Mais le Tems ne peut pas être meſuré par quelcune de ſes parties: car, par exemple, ſi le préſent meſure le paſſé, il ſera dans le paſſé, & par conſéquent il ſera paſſé; ce qu'il faut dire auſſi du futur, ſi le préſent meſure le futur. Et ſi le futur meſure les autres Tems, il ſera préſent & paſſé; & de même ſi c'eſt le paſſé qui meſure les autres, il ſera préſent & futur; ce qui eſt contraire à la Raiſon. Donc le Tems n'eſt pas diviſible. Or s'il n'eſt ni indiviſible, ni diviſible, il n'eſt point du tout.

De plus. On dit que le Tems se divise en trois; l'un est passé, l'autre présent, & l'autre futur. De ces trois parties, le passé & le futur n'existent pas: (car si le Tems passé & le futur existent maintenant, l'un & l'autre est présent.) Or je dis que le présent n'existe pas non plus. Car si le Tems présent existe, ou il est indivisible, ou il est divisible. Mais il n'est pas indivisible; & voici come je le prouve. On dit que les choses qui soufrent quelque changement, sont changées dans le Tems présent. Or rien n'est changé dans un Tems indivisible; (car le fer ne passe pas de la dureté à la molesse dans un Tems indivisible, & il faut dire la même chose des autres changemens.) Donc le Tems présent n'est pas indivisible. Mais il n'est pas divisible non plus. Car jamais il ne se peut faire que l'on le divise en des Tems présens, parcequ' acause de la fluidité rapide des choses qui sont dans le monde, il se change en tems passé, (à ce que l'on dit) d'une maniére qui n'est pas concevable. Il ne se peut pas faire non plus que le présent soit divisé en Tems futur, & en Tems passé; car de cette maniére, le présent seroit nul, parcequ'il auroit une de ses parties qui n'existeroit plus, & une autre qui n'existeroit pas encore. D'où on peut conclure que le présent

ſent ne peut pas être la fin du Tems paſſé, & le comencement du Tems futur ; car de cette maniére il ſeroit, & il ne ſeroit pas : il ſeroit, parcequ'on le ſupoſe préſent, & il ne ſeroit pas, parceque ſes parties n'exiſteroient pas. Donc le préſent n'eſt pas diviſible. Que ſi le Tems préſent n'eſt ni indiviſible, ni diviſible, il n'y a point de Tems préſent. Or s'il n'y a ni Tems préſent, ni paſſé, ni futur, il n'y a point de Tems : car ce qui conſiſte en ce qui n'exiſte point, n'eſt point exiſtant.

On ſe ſert encore de ce raiſonement contre le Tems. Si le Tems exiſte, ou il eſt engendré & coruptible, ou il n'eſt point engendré & il eſt incoruptible. Or il n'eſt pas vrai qu'il ne ſoit pas engendré, ou fait, & qu'il ſoit incoruptible ; puiſque l'on dit que ſelon quelque partie il eſt paſſé, & n'eſt plus, & que ſelon quelque partie, il eſt futur, & n'eſt pas encore. Mais il n'eſt pas vrai non plus qu'il ſoit fait & qu'il ſoit coruptible. Car les choſes qui ſont faites doivent être faites de quelque Etre réel ; & celles qui ſe corompent, doivent être changées en quelque Etre réel auſſi, ſelon les ſupoſitions des Dogmatiques eux mêmes. Si donc il ſe change par maniére de coruption, en Tems paſſé, il ſe change en un non-Etre ; & s'il ſe fait du Tems futur, il eſt fait d'un non-

Etre: car ni le passé ni le futur n'existent point. Or il est absurde de dire, que quelque chose soit faite d'un non-Etre, & se change en un non-Etre. Donc le Tems n'est pas fait & n'est pas coruptible. Mais s'il n'est ni non-fait & incoruptible, ni fait & coruptible, il n'existe point du tout.

De plus. Tout ce qui est fait, parait être fait dans un Tems: donc si le Tems est fait, il est fait dans un Tems. Il faut donc dire ou qu'un Tems est fait dans lui-même, ou qu'un Tems est fait dans un autre. Mais s'il est fait dans lui même, il sera & ne sera pas. Il ne sera pas, parceque, come ce dans quoi quelque chose est faite, doit exister avant ce qui est fait dans cette chose; il s'ensuit que le Tems qui est fait dans soi même n'existe pas encore, puisqu'il se fait: mais s'il est fait dans soi même, il est déja avant que d'être fait. Donc un Tems ne se fait point dans soi-même. Mais un Tems n'est pas fait non plus dans un autre Tems; car si le présent est fait dans le futur, le présent sera le futur, & s'il est fait dans le passé, il sera passé: ce qu'il faut dire des autres Tems. Donc un Tems ne se fait point dans un autre Tems. Que si un Tems n'est point fait dans lui même, ni dans un autre Tems, le Tems n'est point fait. Mais nous avons montré ci-dessus qu'il n'est pas non plus non-

fait:

fait: donc n'étant ni fait ni non-fait, il n'exiſte nullement; puisqu'il faut que les choſes qui exiſtent quelles qu'elles ſoyent, ſoyent ou faites ou non-faites.

Chap. XVIII *Du Nombre.*

COme on ne peut pas conaitre le tems, ſans conaitre ausſi le Nombre, il eſt à propos d'en dire ausſi quelque choſe. Ce n'eſt pas qu'en ſuivant la coutume, nous ne diſions (ſans néanmoins établir aucun Dogme,) que nous nombrons quelque choſe, & que nous ne voulions bien entendre dire que le Nombre eſt quelque choſe; mais c'eſt que la curioſité des Dogmatiques nous engage à entreprendre contr'eux cette diſpute.

Car premiérement les Pitagoriciens diſent que les principes ou les élémens du monde ſont des Nombres. Ils prétendent que les choſes qui paraiſſent aux Sens, en ſont compoſées: & que les élémens doivent être ſimples, & qu'ainſi ils ne ſont pas évidens aux Sens. Ils ajoutent qu'entre les choſes obſcures, les unes ſont corporelles, come les vapeurs & les molécules; & les autres incorporelles, come les formes, les idées, & les Nombres: que les corps ſont compoſez; qu'ils conſiſtent en longueur, largeur

& profondeur, & en vertu de réſiſter, ou auſſi en peſanteur : que les élémens ſont non ſeulement obſcurs, mais encore incorporels: que ſi on conſidére les choſes incorporelles, chacune a quelque Nombre; que chacune eſt ou un, ou deux, ou un plus grand Nombre. D'où ils concluent, que les élémens de toutes choſes, ſont des Nombres obſcurs & incorporels, lesquels Nombres on peut remarquer en toutes choſes : que ce ne ſont pas ſimplement les Nombres, qui ſont les élémens des choſes, mais que c'eſt auſſi l'Unité, & le Deux indéfini, (*) qui ſe fait par l'addition de l'Unité; par la participation duquel Deux, tous les Deux particuliers deviennent des Deux : que de ces principes viennent les autres Nombres, que l'on peut obſerver dans les choſes nombrées : que le point, par exemple, repréſente l'Unité ; que la ligne repréſente le Deux, parceque l'on conçoit qu'elle eſt entre deux points;

(*) *Et le Deux indéfini.* C'eſt-à-dire, le Deux univerſel, par la comunication ou participation duquel tous les Deux particuliers, ſont des Deux. Voilà un *univerſale formale à parte rei*, une certaine nature réelle & indépendante de la penſée, à laquelle tous les Etres, qui ont une ſemblable forme ou une ſemblable nature, participent. Les Pitagoriciens vouloient que l'unité & les nombres fuſſent des formes qui ſurvenoient aux choſes nombrées ou dénomées *une*, ou *deux*, ou *trois* &c.

points; que la ſuperficie repréſente un Trois, come étant le flux d'une ligne en largeur, vers quelque autre marque, ſituée de travers: (*a*) & que le corps repréſente un Quatre, parcequ'il ſe fait par une ſurface qui s'éléve vers un point poſé, au deſſus de cette ſurface.

Voilà de quelle maniére ils changent en vaines imaginations le corps & tout le monde: à quoi ils ajoutent que le monde eſt gouverné conformement à de certaines proportions harmoniques, come, par exemple, ſelon la proportion harmonique nomée le *diateſſaron*, qui eſt une proportion ſeſqui-tierce, come celle de huit à ſix: ou ſelon le *diapente*, qui eſt une proportion ſeſqui-altére, come celle de neuf à ſix: ou ſelon le *diapaſon*, qui eſt une proportion double, telle que celle de douze à ſix.

Ce ſont là les rêveries qu'ils débitent. Ils veulent que le Nombre ſoit diférent des choſes nombrées, & voici come ils raiſonent. Si l'animal eſt un entant qu'animal, la plante,

(*a*) Suivant les Pitagoriciens, le point repréſentoit l'unité; la ligne, qui eſt le flux d'un point à un autre point, repréſentoit le Deux; la ſuperficie, qui eſt le flux de la ligne vers un point hors de cette ligne, repréſentoit le Trois; & le corps, qui eſt le flux de la ſuperficie vers un point hors d'elle, repréſentoit le Quatre.

n'étant pas animal, ne ſera pas une : or la plante eſt auſſi une : donc l'animal eſt un non pas entant qu'animal, mais eu égard à quelque autre choſe que l'on y conſidére, à laquelle chaque Etre participe, & acauſe de laquelle cet Etre devient un. Outre cela ſi les choſes nombrées ſont le Nombre ; come ces choſes nombrées ſont des Homes, & des boeufs, (par exemple,) & des chevaux, les Homes, les boeufs & les chevaux ſeront un Nombre (*a*) : & ainſi le Nombre ſera blanc, ou noir, ou barbu, s'il arive que ceux qui ſont nombrez ſoyent tels, ce qui eſt abſurde. Donc le Nombre n'eſt pas les choſes nombrées ; mais il a une ſubſiſtance qui lui eſt propre, outre celle des choſes nombrées, ſelon laquelle il eſt conſidéré dans les choſes qui ſont nombrées, & en eſt un élément.

Quand donc on voit ces Filoſofes raiſoner ainſi, pour prouver que le Nombre n'eſt pas la même choſe que les choſes nombrées, cela fait naitre une dificulté & un doute contre le Nombre. Si le Nombre exiſte, dit-on, ou bien il eſt les choſes nombrées, ou bien il eſt outre cela quelque autre Etre, hors de ces choſes. Mais, (come les Pitagoriciens le prou-

(*a*) *Seront un nombre*, c'eſt-à-dire, les Homes ſeront un Nombre, & les bœufs un Nombre, &c.

prouvent,) il n'eſt pas les choſes nombrées ; &, come nous le prouverons, il n'eſt pas autre choſe que les choſes nombrées. Donc le Nombre n'eſt rien.

Pour prouver évidemment que le Nombre n'eſt rien au dehors ou au de là des choſes nombrées, nous nous arêterons ſeulement à l'unité, afin que ce que nous avons à dire ſoit plus clair. Voici notre raiſonement. Si l'unité eſt quelque choſe par elle même, de maniére que chacune des choſes qui y participe devienne une ; ou cette unité ſera une, ou elle ſera autant d'unitez, qu'il y a de choſes qui ſont participantes de l'unité. Si elle eſt une, je demande ſi chacune des choſes qui y participent, participe à l'unité toute entiére, ou ſeulement à quelque partie de l'unité ; car ſi un Home, par exemple, a l'unité toute entiére, il n'y aura plus d'unité à laquelle un cheval, ou un chien, ou quelque autre choſe que l'on apelle une, puiſſe participer : ſupoſons qu'il y ait pluſieurs Homes nuds, s'il n'y a qu'un habit, & que l'un de ces Homes s'en revête, les autres demeurent nuds, & ſans habit. Que ſi chaque choſe participe ſeulement à quelque partie de l'unité, premiérement l'unité aura quelque partie, & par conſéquent elle aura une infinité de parties & elle ſera diviſée à l'infini, ce qui eſt abſurde. Enſuite

come une partie du Nombre dix, par exemple deux, n'eſt pas dix ; ainſi une partie de l'unité ne ſera pas l'unité, & par conſéquent rien ne participera à l'unité. Donc l'unité, à laquelle on dit que les choſes ſinguliéres participent, n'eſt pas une.

Que ſi les unitez ſont égales en Nombre aux choſes nombrées, dont on dit que chacune eſt une ; & ſi chaque choſe, qui eſt dite une, eſt une par la participation d'une de ces unitez, il y aura une infinité d'unitez participées. Or, ou ces unitez elles mêmes participent à une ſouveraine unité, ou à des unitez égales en Nombre avec elles, & acauſe de cela elles ſont des unitez : ou bien elles ne participent à une ni à pluſieurs unitez, ce qui fait qu'elles ſont des unitez ſans participation à l'unité. Mais ſi ces unitez peuvent être unitez ſans participation, tout de même chaque choſe ſenſible poura être une ſans participer à l'unité ; ce qui renverſe cette unité que l'on veut que nous conſidérions par elle même. Que ſi on dit que ces unitez, ſont unitez par participation ; ou elles participent toutes à une ſeule unité, ou chacune à une unité particuliére : ſi elles participent toutes à une ſeule, il faudra dire ou qu'elles participent chacune à cette ſeule toute entiére, ou que chacune participe à une partie de cette unité : & de cette ma-

maniére les mêmes abſurditez que ci-deſſus, reſtent. Que ſi chaque unité participe à une unité particuliére, il faudra encore conſidérer l'unité de chacune de ces unitez, & après ces unitez, des autres unitez, & ainſi à l'infini. Donc ſi pour concevoir s'il y a quelques unitez abſtraites, qui exiſtent par elles mêmes, par la participation desquelles chaque choſe ſoit une, il faut concevoir des unitez infiniment infinies que l'eſprit puiſſe ſaiſir: & ſi d'ailleurs il eſt impoſſible de concevoir des unitez infinies à l'infini qui puiſſent tomber dans la penſée; il eſt impoſſible d'aſſurer poſitivement qu'il y ait quelques unitez abſtraites, compréhenſibles à l'eſprit, & que chacune des choſes qui ſont, ſoit une, par la participation d'une unité particuliére. Il eſt donc abſurde auſſi de dire, qu'il y a autant d'unitez que de choſes qui participent à ces unitez. Or ſi l'unité, come on l'apelle, n'eſt point une, par elle même, *& hors des choſes*; & s'il n'eſt pas vrai qu'il y ait autant d'unitez *hors des choſes*, qu'il y a de choſes qui participent à l'unité; l'unité n'exiſte point par elle même *& hors des choſes*, & de même il n'y aura aucun Nombre qui exiſte par ſoi même *& hors des choſes:* car le raiſonement que nous avons fait contre l'unité, qui nous a ſervi d'exemple, peut être apliqué à tous les Nombres.

Maintenant, ſi le Nombre n'eſt rien par lui même & hors des choſes, come nous l'avons enſeigné, &, ſi auſſi le Nombre n'eſt pas les choſes nombrées, come le font voir les Pitagoriciens, il faut dire qu'il n'y a point de Nombre.

Mais de plus, ceux qui croyent que le Nombre eſt quelque choſe au de là & hors des choſes nombrées, coment diront-ils que le Nombre deux eſt fait de l'unité? Car lorsque nous mettons une unité avec une autre unité, il faut dire, ou que quelque choſe eſt ajoutée au dehors à ces unitez, ou que quelque choſe en eſt retranchée de même, afin qu'il en réſulte le Nombre deux, ou que rien n'y eſt ni ajouté ni retranché. Si rien n'y eſt ni ajouté ni retranché, ce ne ſera pas le Nombre deux; car ces unitez quand elles ſont ſéparées l'une de l'autre, n'ont ni l'une ni l'autre une raiſon d'unité qui leur ſurvienne de dehors, (come nous l'avons prouvé;) & maintenant rien ne leur eſt ajouté ni retranché de dehors, (ſuivant la ſupoſition préſente.) Donc le Nombre deux ne ſera pas une addition de l'unité avec l'unité, puisqu'il ne s'eſt fait ni addition ni retranchement de dehors, qui y ait introduit le Nombre deux, que l'on veut être diférent des choſes nombrées. Que s'il ſe fait un retranchement, non ſeulement ce ne ſera pas le Nom-

Nombre deux, mais encore les unitez ſeront diminuées. Si au contraire le Nombre deux eſt ajouté de dehors à ces unitez, afin que de ces unitez il ſe faſſe le Nombre deux, ce qui paraiſſoit être deux, ſera maintenant quatre: car on a ſupoſé une unité, & une autre unité, auquelles le Nombre deux étant ajouté de dehors, il en réſulte le Nombre quatre. Il faudra raiſoner de même à l'égard des autres Nombres, que l'on dit être faits par addition.

Puis donc que les Nombres, que l'on dit être compoſez des Nombres les plus ſimples, ne ſont faits ni par retranchement ni par addition, ni ſans retranchement ni ſans addition, il ne ſe poura faire aucune production ou génération du Nombre qu'ils diſent être à part, & ſubſiſter dans les choſes nombrées. Cependant les Pitagoriciens prétendent que les Nombres ſont produits, & enſeignent qu'ils ſont compoſez & faits des Nombres les plus ſimples, come, par exemple, de l'unité, & du Deux indéfini (ou univerſel.) Donc le Nombre ne ſubſiſte pas à part & par ſoi même hors des choſes. Mais ſi le Nombre ne ſe voit & ne s'aperçoit point à part, ni hors des choſes, & ſi néanmoins il ne conſiſte pas ſeulement dans les choſes nombrées, il n'y a point de Nombre, à en juger par ce que les

Dogmatiques diſent avec trop de curioſité ſur cette matiére.

Notre deſſein dans ces courtes Inſtitutions, ne nous permet pas d'en dire davantage ſur cette partie de la Filoſofie, que l'on apelle la Fiſique, ou la ſcience naturelle.

Chap. XIX. *De la Partie morale de la Filoſofie.*

IL nous reſte à parler de la Partie morale, qui conſiſte à juger du bien & du mal moral & des choſes indiférentes : ainſi pour diſcourir en peu de mots ſur cette partie, dont nous prétendons toucher ſeulement les principaux chefs, nous propoſerons quelques doutes ſur l'exiſtence, ou la réalité du bien & du mal moral, & des choſes indiférentes; après que nous aurons doné quelque notion de ces choſes.

Chap. XX. *Définition du Bien en général ſuivant les Stoïciens.* (*a*)

LEs Stoïciens diſent que le Bien eſt l'utilité, ou ce qui n'eſt pas diférent de l'u-

(*a*) *Définition du Bien ... ſelon les Stoïciens.* Mon exemplaire n'a point ce titre, mais celui-ci, *Des biens & des maux, & des choſes indiférentes.* Mais, come il n'eſt point parlé de tout cela dans ce chapitre, je l'ai intitulé come l'on voit ici.

l'utilité. Par l'utilité ils entendent la vertu, & par ce qui n'eſt pas diférent de l'utilité, ils entendent l'honête Home & l'ami (*a*). Car la vertu étant la partie principale & dominante de l'ame diſpoſée d'une certaine maniére, & une action honête, étant une opération conforme à la vertu, c'eſt là l'utilité. Mais un honête Home & un ami, n'eſt pas diférent de l'utilité, parcequ'une partie de l'honête Home eſt l'utilité, qui eſt la partie principale & dominante de l'ame. Pour expliquer cela, ils diſent que les tous ne ſont pas les mêmes choſes que leurs parties; (car l'Home n'eſt pas ſa main:) mais qu'ils ne ſont pas d'autres choſes que leurs parties, & & qu'ils n'en ſont pas diférens, (car ils ne peuvent ſubſiſter ſans leurs parties:) & ainſi ils diſent que les tous ne ſont pas autres que leurs parties: d'où ils concluent que l'honête Home étant le tout, par raport à la prin-

(*a*) *l'Honête Home & l'ami.* Les Stoïciens confondoient l'ami avec l'honête Home; parceque le Sage ne doit choiſir pour ami qu'un honête Home; & qu'un ami n'eſt ami, ou ne doit être regardé come tel, que quand il eſt honête Home. Aureſte cet honête Home & cet ami n'eſt pas diférent de l'utilité ou de la vertu; parceque l'utilité ou la vertu étant la principale partie de l'ame de cet honête Home afectée d'une certaine maniére, il n'eſt pas diférent de cette principale partie de ſoi même, quoiqu'il ne ſoit pas compoſé de cette ſeule partie.

principauté de ſon ame, (laquelle principauté ils apellent l'utilité) il n'eſt pas autre que l'utilité, *il n'en eſt pas diférent.*

Chap. XXI. *Des Biens & des Maux & des choſes indiférentes.* (*a*)

LEs Stoïciens diſent enſuite que le Bien ſe prend en trois maniéres diférentes: que ſuivant la premiére, le Bien eſt la ſource & le premier principe de l'utilité, ce qui eſt la vertu elle méme: que ſuivant la ſeconde, le Bien eſt ce par où il arive que nous recevons de l'utilité, come la vertu, & les actions vertueuſes: que ſuivant la troiſiéme, le Bien eſt ce qui peut nous aporter de l'utilité, come la vertu & les actions vertueuſes, l'honête Home & le bon ami, les Dieux & les bons Démons: deſorte que la ſeconde ſignification du Bien, comprend la premiére, & que la troiſiéme comprend la ſeconde & la premiére.

Quelques-uns diſent que le Bien eſt ce qui eſt

(*a*) *Des biens & des maux & des choſes indiférentes.* Le titre de ce chapitre dans mon exemplaire eſt celui-ci: *Que le bien ſe dit en trois maniéres*: mais le ſomaire de ce chapitre, tel que je le mets ici, me parait plus naturel. Aureſte des Chapitres 21. & 22. de mon exemplaire, je n'en fais qu'un, parceque mon titre les comprend tous deux.

eſt deſirable par ſoi même. D'autres que c'eſt ce qui contribue à la félicité & ce qui en eſt la perfection. Et à l'égard de la félicité, les Stoïciens diſént qu'elle conſiſte à paſſer doucement & tranquilement le tems de la vie. Ce ſont là les choſes que l'on nous aprend pour nous doner une notion du Bien. Mais dire que le Bien eſt ce qui aporte de l'utilité, ou ce qui eſt deſirable par ſoi même, ou ce qui contribue ou aide à la félicité, ce n'eſt pas là faire voir ce que c'eſt que le Bien, c'eſt ſeulement nous doner quelques unes de ſes propriétez ou de ſes accidens; ce qui eſt ridicule. Car ou ces choſes là conviennent au ſeul Bien, ou elles conviennent auſſi à d'autres choſes. Si elles conviennent à d'autres choſes auſſi, ces définitions du Bien ne ſont pas exactes, parceque ces accidens ſont comuns à d'autres choſes. Et ſi ces accidens conviennent au Bien ſeul, ils ne peuvent toujours point nous faire avoir une notion du Bien; car come un Home qui n'a aucune conaiſſance d'un cheval, ne ſait pas même ce que c'eſt que le henniſſement, il eſt évident que jamais il ne parviendra à avoir une notion d'un cheval par ce qu'on lui dira du henniſſement, ou en entendant même un henniſſement, à moins qu'il ne voye un cheval hennir. Tout de même ſi une Perſone demande ce que c'eſt

que

que le Bien, par cela même qu'elle ignore ce que c'eſt, elle ne peut pas conaitre ce qui eſt propre au Bien ſeulement, enſorte que par la conaiſſance de cette propriété il lui ſoit poſſible de ſe former une notion & une idée du Bien même. Car il faut premiérement aprendre ce que c'eſt que la nature du Bien, & enſuite on poura conaitre, ce qui aporte de l'utilité, ce qui eſt deſirable par ſoi même, & ce qui eſt la cauſe de la félicité.

En effet, les Dogmatiques eux mêmes nous font voir par leur conduite que ces accidens là ne ſufiſent par pour avoir une notion exacte de la nature du Bien. Car ils conviennent bien à la vérité, que le Bien eſt utile, qu'il eſt deſirable (d'où vient qu'il eſt apelé ἀγαθὸν, come qui diroit ἀγωγὸν, c'eſt-à-dire, *atirant* ou engageant;) qu'il eſt la cauſe de la félicité: mais quand on leur demande ce que c'eſt que ce Bien à qui ces propriétez conviennent, les voilà tous dans une guerre irréconciliable les uns contre les autres; les uns diſant que c'eſt la vertu, les autres la volupté, les autres l'exemption de douleur, & les autres quelque autre choſe. Or ſi les définitions précédentes feſoient voir ce que c'eſt que le Bien en lui même, les Filoſofes ne ſeroient pas en diſcorde là deſſus, tout de même que s'ils ne conaiſſoient pas quelle eſt la nature du Bien. C'eſt ainſi que ceux qui

ſont

ſont les plus eſtimez parmi les Dogmatiques, ne ſauroient s'acorder entr'eux ſur la notion du Bien.

Leurs diſſenſions ſont toutes ſemblables ſur la queſtion du Mal ; les uns diſant, que le Mal eſt ce qui eſt nuiſible, ou ce qui n'eſt pas autre que nuiſible : les autres, que c'eſt ce qui par ſoi même doit être fui : les autres, que c'eſt ce qui eſt cauſe du malheur. Par leſquelles définitions ils ne repréſentent pas la nature ou l'eſſence du Mal, mais quelque choſe qui lui eſt peut-être propre ; ce qui fait qu'ils tombent dans les mêmes incertitudes qu'auparavant.

(*a*) Les Stoïciens diſent qu'une choſe peut être indiférente en trois maniéres : ſuivant la premiére, ce qui eſt indiférent, eſt ce à quoi on ne ſe porte point par inclination, & dont on ne ſe détourne point auſſi par la fuite : c'eſt ainſi que l'on n'eſt porté ni à afirmer ni à nier que le nombre des étoiles ou des cheveux de la tête eſt pair. Suivant la ſeconde maniére une choſe indiférente eſt ce que l'on recherche ou que l'on évite, ſans être néanmoins porté à deſirer ou à fuir plutot ceci que

(*a*) Le Chap. 22. dans mon exemplaire comence ici. Il traite des choſes indiférentes ou neutres, c'eſt-à-dire, de celles qui ne ſont compriſes ni parmi les Biens ni parmi les Maux.

que cela : c'eſt ainſi que deux piéces égales de monoye dont on doit choiſir l'une, ſont indiférentes ; car on eſt porté à en choiſir une, mais non pas une plutot que l'autre. Suivant la troiſiéme maniére, une choſe eſt indiférente, lorsqu'elle ne contribue ni au bonheur ni au malheur, come la ſanté, les richeſſes : &c. Car, ſelon les Stoïciens, une choſe dont on peut uſer quelquefois bien, & quelquefois mal, eſt indiférente. On peut voir là deſſus les diſſertations de ces Filoſofes dans leurs traitez de morale auſquels ils nous renvoyent.

Cependant on peut voir ce que l'on doit penſer de ces définitions des choſes indiférentes, par ce que nous avons dit des Biens & des Maux, & remarquer que les Dogmatiques ne nous conduiſent à la conaiſſance d'aucune de ces choſes. Ce qui n'eſt pas ſurprenant néanmoins, parcequ'il leur eſt facile de ſe tromper dans des choſes qui n'exiſtent peut-être point : car quelques uns prétendent prouver par les raiſonemens ſuivans, qu'il n'y a ni Bien, ni Mal, ni aucune choſe indiférente.

(a) Chap.

(a) *Chap.* XXII. *S'il y a quelque choſe qui ſoit de ſa nature bone, ou mauvaiſe, ou indiférente.*

LE feu, qui par ſa nature échaufe, parait à tout le monde avoir la vertu d'échaufer, & la neige étant rafraichiſſante de ſa nature, parait à tous être rafraichiſſante: & ainſi toutes les choſes qui de leur nature émeuvent, ou afectent d'une certaine maniére, afectent de la même maniére tous ceux qui ſont dans un état conforme à leur nature. Or aucune de ces choſes que l'on apelle des Biens, n'émeut & n'afecte point de la même maniére tous les Homes, & n'eſt point conſidérée de tous come un Bien: (come nous le ferons voir.) Donc il n'y a aucune choſe bone de ſa nature.

Je dis qu'aucune des choſes que l'on apelle des Biens, ne touche point de la même maniére tous les Homes. Car, (pour ne point parler d'une populace groſſiére & ignorante, qui fait le plus grand nombre, parmi laquelle, les uns croyent, que le Bien conſiſte à avoir une forte conſtitution de corps; les au-

(a) Je joins à ce chapitre qui eſt le 23. dans mon exemplaire, une grande partie du chap. 24. parceque le ſomaire de ce chapitre-ci s'étend jusques là.

autres à jouïr des voluptez charnelles; les autres, à ſe gorger de vin & de bone chére; d'autres, à jouer; quelques uns, à poſſéder plus de richeſſes que les autres; & quelques uns enfin dans d'autres choſes pires que celles là:) parmi les Filoſofes mêmes quelques uns, come les Péripatéticiens, diſent qu'il y a trois ſortes de Biens, les uns, qui apartiennent à l'ame, come les vertus: les ſeconds, qui apartiennent au corps, come la ſanté, & autres choſes ſemblables: & les autres, qui ſont au dehors de nous, come les amis, les richeſſes & autres choſes pareilles.

Les Stoïciens reconaiſſent auſſi trois ſortes de Biens; les uns, qui apartiennent à l'ame, come les vertus: d'autres, qui ſont au dehors de l'ame, come l'honête Home & l'ami: & d'autres qui ne ſont ni au dedans ni au dehors de l'ame, come l'Home de bien par raport à lui même. Mais quant aux choſes qui apartiennent au corps, ou qui ſont extérieures au corps, & que les Péripatéticiens conſidérent come des Biens, les Stoïciens nient qu'elles ſoyent des Biens.

Il y a eu auſſi des Filoſofes qui ont embraſſé la volupté come un Bien; aulieu que d'autres la mettent abſolument au rang des Maux (*a*); de maniére qu'un de ces Filoſofes

(*a*) *D'autres la mettent au rang des Maux.* Les Ci-

ſes s'écrioit: *J'aimerois mieux être inſenſé, que de m'abandoner à la volupté.*

Diſons donc, que puisque les choſes qui nous émeuvent par leur nature, afectent & émeuvent d'une même maniére tous les Homes, & que puisque nous ne ſomes pas afectez de la même maniére à l'égard des choſes que l'on apelle des Biens, rien n'eſt un Bien de ſa nature. Car enfin nous ne pouvons ajouter foi ni à toutes les opinions précédentes que nous avons expliquées; acauſe qu'elles ſe combatent les unes les autres; ni à quelcune en particulier: car ſi quelcun dit qu'il faut ajouter foi à cette Secte-ci, & non pas à celle-là; dès là qu'il eſt combatu par les raiſons de ceux qui penſent autrement que lui, il devient partie intéreſſée dans cette controverſe, & par conſéquent il faut choiſir un autre juge que lui, qui le juge lui même & il ne peut pas uſurper le droit de juger les autres. Mais come nous n'avons ni régle de vérité & de fauſſeté dont on convienne unanimement, ni démonſtration reconue pour telle, acauſe qu'il eſt impoſſible de liquider les dificultez que nous avons ſur ces deux choſes; il faudra qu'il s'abſtienne de décider, &

Ciniques, par exemple. Antiſténe, qui étoit de cette Secte, eſt l'auteur de cette penſée, que Sextus raporte ici auſſitot.

& il ne poura pas prononcer afirmativement qu'une choſe ſoit un Bien par ſa nature, ou par elle même.

Quelques uns font cette objection. Le Bien eſt ou le deſir que nous avons d'une choſe, ou la choſe même que nous deſirons. Or le deſir que nous avons d'une choſe, n'eſt pas par lui même un Bien; car ſi cela étoit, nous nous contenterions de ce deſir, & nous ne travaillerions pas à obtenir ce que nous deſirons, dans la crainte que nous aurions d'être privez du plaiſir de le deſirer, quand nous l'aurions obtenu. Par exemple, ſi c'étoit un Bien de deſirer de boire, nous ne rechercherions pas à boire; car quand nous avons obtenu, ce que nous deſirions, nous ceſſons de le deſirer: (dites la même choſe à l'égard du deſir de manger, de celui des plaiſirs charnels, & des autres.) Donc le deſir n'eſt pas un Bien par lui même; & je ne ſais pas s'il n'eſt pas plutot une choſe fâcheuſe & incomode: car celui qui a faim, cherche de la nouriture pour ſe délivrer de ce deſir incomode; & celui qui a l'amour en tête, ou qui a ſoif n'en agit pas autrement.

Or maintenant, je dis que ce que l'on deſire n'eſt pas non plus un Bien: car ou il eſt hors de nous, ou il eſt au dedans de nous. Mais s'il eſt au dehors de nous, ou il excite en nous un mouvement agréable, une certaine

taine diſpoſition qui nous plait, & enfin quelque ſorte de délectation, ou il ne nous afecte en aucune maniére. S'il n'a rien pour nous de délectable, il ne ſera pas un Bien, il ne nous engagera pas à le deſirer, & il ne ſera deſirable en aucune ſorte.

Que ſi cet objet étranger produit en nous une certaine diſpoſition douce, & une certaine afection qui nous plaiſe, il ne ſera pas deſirable par lui même, mais acauſe de cette afection ou diſpoſition qui ſe fait en nous par ſon moyen. Donc ce qui eſt deſirable par ſoi même, ne peut point être un objet étranger & hors de nous. Mais il n'eſt pas non plus en nous: car, s'il y eſt, ou il eſt dans le corps ſeul, ou dans l'ame ſeule, ou dans l'un & dans l'autre. S'il eſt dans le corps ſeul il ne parviendra pas jusqu'à notre conaiſſance; car les conaiſſances ſont atribuées à l'ame, & le corps entant que tel eſt privé de Raiſon. Que s'il ateint auſſi jusqu'à l'ame, il paraitra deſirable à l'ame, en vertu d'une afection de l'ame qui lui eſt agréable: car ce qui eſt jugé être deſirable, eſt jugé tel par l'eſprit ſelon les Dogmatiques, & non pas par le corps qui eſt privé de Raiſon.

Il faut donc ſe retrancher à dire que le Bien apartient à l'ame ſeulement. Mais cela eſt impoſſible auſſi, (eu égard à ce que diſent les Dogmatiques;) car peut-être que

l'ame n'exiſte pas : outre que, ſi elle exiſte, il n'eſt pas poſſible de concevoir ce que c'eſt, come je l'ai prouvé en parlant de la régle de la vérité. Or coment peut-on dire qu'une choſe ſe fait dans une autre choſe que l'on ne conçoit pas ? Mais pour ne pas inſiſter là deſſus, coment peut-on dire que le Bien eſt auſſi dans l'ame ? Car ſi, par exemple, on fait conſiſter avec Epicure la fin & le ſouverain Bien dans la volupté, & ſi on prétend que l'ame n'eſt qu'un compoſé d'Atômes, (de même que toutes les autres choſes :) coment peut-on concevoir que dans cet aſſemblage d'Atômes, il y ait & de la volupté, & de l'aprobation, & une vertu de juger que ceci eſt deſirable & bon, & que cela eſt mauvais & doit être fui ? Certainement il n'y a Perſone qui puiſſe dire cela.

(*a*) Les Stoïciens au contraire diſent que les Biens de l'ame ſont de certains arts ou les vertus. Ils diſent que l'art eſt (*b*) un ſiſtême de conceptions ou de conaiſſances exercées enſemble, & que les conceptions ſe font dans la partie ſupérieure ou dominante de l'ame. Or il n'eſt pas poſſible de concevoir, coment tant de compréhenſions qui ſont néceſſaires pour compoſer un

(*a*) Dans mon exemplaire, le chapitre 24. comence ici, mais mal; car c'eſt ici la ſuite de la même matiére qui eſt traitée dans le chapitre 23. & qui eſt ici le 22.

(*b*) *Ils diſent que l'art eſt un ſiſtême*, c'eſt-à-dire un aſſemblage, un amas de conceptions. &c.

un art, ſont renfermées & ramaſſées dans la principauté de l'ame; (laquelle ame eſt, ſelon ces mêmes Stoïciens, un ſoufle léger, ou une matiére très ſubtile :) une ſeconde impreſſion devant effacer celle qui la précéde, parceque cette matiére ſubtile eſt fluide, éparſe, & ſans conſiſtance; & que l'on dit qu'à chaque impreſſion l'ame eſt mue toute entiére. Car de dire avec Platon que la faculté que l'ame a de former des images ou des idées, que l'ame qui, ſelon ce Filoſofe, eſt un mélange bizare de ſubſtance diviſible & indiviſible, & de natures toutes diférentes, puiſſe nous faire diſcerner le Bien démonſtrativement, cela eſt ridicule; auſſi bien que d'atribuer ce pouvoir à des nombres, come font les Pitagoriciens. D'où je conclus que le Bien n'eſt pas non plus dans l'ame.

Que ſi ni le deſir du Bien n'eſt pas un Bien, s'il n'y a au dehors de nous aucun objet qui ſoit deſirable par ſoi même, ſi le Bien n'eſt ni dans le corps ni dans l'ame, come je l'ai prouvé, il n'y a quoi que ce ſoit qui ſoit un Bien par ſa nature : &, par une ſuite néceſſaire de ce qui a été dit ci-deſſus, il n'y a auſſi rien qui ſoit un Mal par ſoi même & de ſa nature. Car des choſes qui paraiſſent aux uns être des Maux, ſont recherchées avec empreſſement par d'autres Perſones, come, par exemple, les plaiſirs dèshonêtes, l'injuſtice,

l'avarice, l'intempérance & d'autres choſes ſemblables. C'eſt pourquoi, ſi ce doit être une propriété des choſes qui ſont bones ou mauvaiſes par leur nature, d'afecter tous les Homes de la même maniére, & ſi au contraire les choſes que l'on apelle des maux, n'afectent pas tous les Homes d'une même maniére, il faut dire qu'il n'y a rien qui de ſoi même & par ſa nature ſoit un Mal.

Je dis maintenant qu'il n'y a auſſi rien qui ſoit indiférent par ſa nature, *ou que du moins on ne peut rien décider là deſſus*, acauſe des diſputes que les Filoſofes ont entr'eux ſur cette queſtion. Car, par exemple, les Stoïciens diſent qu'entre les choſes indiférentes les unes ſont bones en quelque maniére par extenſion & par préférence; & les autres mauvaiſes de même par réjection; & que d'autres ne ſont ni préférées ni rejetées: que les choſes indiférentes, préférées, ſont celles qui ont quelque dignité ſufiſante, come la ſanté & les richeſſes: que les choſes indiférentes, rejetées, ſont celles qui n'ont pas une dignité ſufiſante, come la pauvreté & la maladie: & que celles qui ne ſont ni préférées ni rejetées, ſont, par exemple, d'étendre ou de plier le doigt.

D'autres diſent que parmi les choſes indiférentes, rien n'eſt ni préféré ni rejeté; mais que chaque choſe indiférente parait quelquefois préférée, & quelquefois rejetée, ſelon de

de diférentes circonſtances. Car, ſi, diſent-ils, un Tiran dreſſe des embuches aux riches, & laiſſe vivre les pauvres en repos, il n'y a Perſone alors qui n'aime mieux être pauvre que riche, de maniére qu'alors les richeſſes paſſent pour des choſes indiférentes rejetées.

Voici donc come je raiſone. S'il y avoit quelque choſe qui fût indiférente par ſa nature, tous la croiroient indiférente: mais les uns apellent Bien, & les autres apellent Mal, ces choſes que d'autres apellent indiférentes: donc il n'y a rien qui ſoit indiférent par ſa nature.

Si quelcun dit que le courage eſt deſirable de ſa nature, parceque les lions ſont naturellement courageux, ausquels on ajoutera, ſi l'on veut, les taureaux, & quelques Homes, & les coqs; nous dirons qu'en raiſonant de même, il faudra mettre auſſi le manque de courage entre les choſes qui ſont deſirables de leur nature, parceque les cerfs & les liévres, & pluſieurs animaux y ſont portez par leur inſtinct naturel; & la plupart des Homes ſont auſſi bien peu courageux: car il arive rarement que l'on s'expoſe à la mort pour ſa patrie, & que l'on ne ſoit retenu dans une ocaſion dangereuſe par une certaine crainte mole; & il eſt rare de voir que quelcun pouſſé par un grand courage entreprenne une action hardie, la plupart des Homes évitant

ces choſes. C'eſt auſſi par là que les Epicuriens prétendent prouver, que la volupté eſt deſirable par elle même: car ils diſent que dès que les animaux ſont nez, lorsqu'ils ne ſont pas encore gâtez par l'éducation, ils tendent tout droit à la volupté par leur inclination naturelle, & fuyent les douleurs. Mais on pouroit leur répondre, que ce qui eſt une cauſe efficace de pluſieurs maux, ne peut pas être bon par ſa nature, & que la volupté eſt la cauſe de pluſieurs maux: que la douleur qui, ſelon eux, eſt un mal par elle-même, eſt atachée à quelque plaiſir que ce ſoit. Un ivrogne, par exemple, ſent du plaiſir quand il ſe remplit de vin; & un gourmand, quand il mange avec excès; & un impudique, quand il ne garde aucune meſure dans ſes voluptez charnelles; mais toutes ces débauches aménent la pauvreté & les maladies, qui ſont des maux, & des maux douloureux, ſelon l'opinion des mêmes Epicuriens: donc la volupté n'eſt pas naturellement un Bien.

Tout de même, ce qui produit des Biens, ne peut point paſſer pour un mal: mais la peine nous procure des plaiſirs; car nous aquérons les ſciences avec le travail, & il y a tels gens qui ne peuvent poſſéder des richeſſes, & gagner l'afection de leur maitreſſe, qu'en travaillant beaucoup, & la ſanté s'obtient auſſi quelquefois par des douleurs: donc le travail n'eſt point un Mal de

ſa

ſa nature. Car ſi la volupté étoit naturellement un Bien, & le travail un Mal, tous ſeroient afectez d'une même maniére à l'égard de ces choſes, come nous l'avons dit. Mais nous voyons pluſieurs Filoſofes qui embraſſent le travail & la patience & qui mépriſent la volupté.

On pouroit de même réfuter ceux qui diſent qu'une vie vertueuſe eſt naturellement une bone choſe; on n'a qu'à leur opoſer que quelques Filoſofes ont embraſſé une vie voluptueuſe: cette controverſe ſufit ſeule pour réfuter ceux qui prétendent que quelque choſe eſt telle, ou telle de ſa nature.

Chap. XXIII. (*a*) *Suite du même ſujet. S'il y a des choſes qui ſoyent de leur nature, bones, mauvaiſes, ou indiférentes.*

IL ne ſera pas maintenant hors de propos, de faire conſidérer ici, en peu de mots quelques opinions particuliéres ſur les choſes honêtes ou dèshonêtes, ſur les choſes licites ou illicites, ſur les lois & les coutumes, ſur la piété envers les morts, & ſur d'autres choſes ſemblables: car par ce moyen nous trou-

(*a*) C'eſt ici le reſte du chap. 24. dans mon exemplaire.

verons qu'il y a parmi les Homes une grande diverſité de ſentimens, ſur quantité de pratiques toutes diférentes.

Chez nous, par exemple, c'eſt une choſe non ſeulement honteuſe, mais encore criminelle, de s'abandoner à la Pédéraſtie; mais on dit que cela n'eſt point honteux chez quelques peuples d'Alemagne ou de Germanie (*a*); que cela ne paſſoit point autrefois pour honteux chez les Tébains; & que Mérion (*b*) Roi de Créte étoit nomé Mérion, come pour ſignifier la vilaine coutume des Crétois à cet égard; & quelques uns croyent que le violent amour qu'Achille avoit pour Patrocle n'étoit autre choſe qu'un amour & un comerce impur. Il n'y a rien de ſurprenant dans tout cela, quand on penſe que les Filoſofes Ciniques, & (*c*) Zénon de Citium, & Cléan-

(*a*) *De Germanie.* M. Fabricius croit qu'il faut lire de Carmanie ou de Caramanie, qui eſt une province de la Perſe, parceque les Germains ou Alemans ont été louez par leur chaſteté par pluſieurs Auteurs, & par Corneille Tacite entr' autres

(*b*) Mérion ou Mérionés. Le mot Grec μηρὸς ou μηρίον ſignifie en Latin *femur*, la cuiſſe; & ce mot vient peut-être de μείρω qui ſignifie *divido. Creditur itaque Meriones Rex Cretenſium ſic vocatus, quia Cretenſes, pueros, id eſt, maſculos dividebant, ſeu impuris ſuis aſſultibus, diducere femora cogebant.*

(*c*) Zénon de Citium ou de Cittium, étoit le fondateur de la Secte des Stoïciens, Cléante & Criſippe, étoient de la même Secte.

Cléante & Criſippe diſent que c'eſt là une choſe indiférente.

Ce ſeroit parmi nous une infamie, d'avoir comerce publiquement avec nos propres femmes; mais chez quelques Peuples des Indes cela ne paſſe point pour malhonête : car ils careſſent & conaiſſent leurs femmes ſans façon devant tout le monde ; & le Filoſofe Cratés n'en uſoit pas autrement, come nous l'aprenons par ſon hiſtoire.

C'eſt chez nous une infamie aux femmes de ſe proſtituer; mais cela eſt honorable chez pluſieurs Peuples d'Egipte : car on dit que chez ces Peuples, celles qui ont eu comerce avec un plus grand nombre d'Homes, portent par ornement des eſpéces de jaretiéres, autour des chevilles de leurs piez pour marque de leur gloire. Et même chez quelques uns de ces Peuples, les filles avant que de ſe marier gagnent leur dot en ſe proſtituant, & ſe marient enſuite. Et ne voyons-nous pas des Stoïciens qui diſent qu'il n'y a point de mal à avoir comerce avec une femme débauchée, & à gagner ſa vie par un trafic de proſtitution.

C'eſt une choſe honteuſe & flétriſſante chez nous d'être ſtigmatiſé : mais pluſieurs Egiptiens & pluſieurs Sarmates, marquent ou ſtigmatiſent leurs enfans.

Chez nous il ſeroit indécent & mal-

honête à des Homes de porter des pendans d'oreilles; mais chez quelques Peuples étrangers (come chez les Siriens) c'eſt une marque de nobleſſe; jusques là que quelques uns voulant renchérir ſur cette marque de diſtinction, percent les narines des jeunes garçons, & y atachent des aneaux d'or ou d'argent, ce qu'aucun de nous ne voudroit jamais faire.

Jamais un Home parmi nous ne voudroit porter un habit bigaré de diverſes couleurs, ou un habit long jusqu'aux talons; mais cela qui nous parait indécent, paſſe pour être fort honorable chez les Perſes. Denis Tiran de Sicile ayant envoyé à Platon, & à Ariſtippe, qui étoient alors chez lui, à chacun un habit de cette ſorte, Platon le refuſa & dit; Je ne ſaurois me réſoudre étant Home, à porter un habit de femme: mais Ariſtippe le reçut en diſant; Une femme chaſte ne ſe dèshonore point, en prenant quelque licence dans les fêtes des Baccanales. Ainſi une même choſe paraiſſoit honteuſe à l'un de ces Filoſofes, & ne paraiſſoit pas telle à l'autre.

Il n'eſt pas permis chez nous d'épouſer ſa mére ou ſa ſoeur: mais les Perſes, & les Mages même, qui ſemblent faire une profeſſion plus particuliére de la ſageſſe chez eux, ſe marient avec leurs méres: & les Egiptiens épouſent leurs ſoeurs: & come dit un poéte,

Ju-

Jupiter parloit à Junon ſa ſoeur, *qui étoit auſſi ſa femme.*

Zénon de Cittium prétend qu'il n'y a point de mal de *matris naturam ſua affricare naturæ:* come on ne ſauroit dire qu'il y ait aucun mal à froter ſa mére dans quelque autre partie de ſon corps. C'eſt pourquoi Criſippe dans ſon ouvrage de la république, enſeigne qu'il eſt permis à un pére d'avoir des enfans de ſa fille, & à une mére, d'en avoir de ſon fils, & à un frére d'en avoir de ſa ſoeur; & Platon s'exprimant d'une maniére plus générale a prouvé que les femmes doivent être comunes.

C'eſt une choſe exécrable de ſe ſouiller: mais Zénon de Cittium aprouve cela: & nous aprenons que quelques uns ont uſé de cette mauvaiſe & ſale pratique, come de quelque choſe de bon.

C'eſt parmi nous une choſe illicite, de manger de la chair humaine: mais il y a de certaines Nations barbares chez leſquelles tous univerſellement regardent cela come une choſe indiférente. Et qu'eſt-il beſoin de parler de Peuples barbares, lorſque l'on nous dit que Tidée mangea un jour la cervelle de ſon ennemi; & lorſque les Stoïciens nous diſent que ce n'eſt point une choſe contraire à la Raiſon de manger, ſoit de la chair des autres Homes, ſoit de la ſienne propre?

La plupart des Homes, & nous par conſéquent, nous croyons que ce ſeroit une impiété, de ſouiller l'autel d'un Dieu de ſang humain: mais les Lacédémoniens ſe fouettent ſi violemment ſur l'autel de Diane, que le ſang coule en abondance ſur l'autel. Mais quoi, n'y a-t-il pas quelques Peuples qui immolent un Home à Saturne (*a*)? Et les Scites ne ſacrifient-ils pas à Diane les étrangers qui ſont chez eux? Aulieu que nous croyons que ce ſeroit un crime de ſouiller les temples de ſang humain.

Nos loix veulent que l'on puniſſe les adultéres: mais il y a quelques Peuples chez leſquels c'eſt une choſe indiférente d'avoir comerce avec les femmes des autres; & il y a quelques Filoſofes qui diſent que c'eſt une choſe indiférente de ſe mêler avec la femme d'autrui.

La loi ordone chez nous aux enfans d'avoir ſoin de leurs parens: mais les Scites les égorgent quand ils ont paſſé ſoiſante ans. Et pourquoi s'étoneroit-on de cela, quand on penſe que Saturne coupa à ſon pére les parties naturelles: que Jupiter précipita Saturne dans les Enfers: que Minerve avec Junon & Neptune entreprit de charger de chaines ſon

(*a*) *à Saturne* Sextus veut parler ici des Cartaginois qui ſacrifioient des Homes à Saturne.

ſon pére Jupiter : & que Saturne avoit réſolu de tuer ſes propres enfans ? Solon a donné une loi aux Aténiens, par laquelle il a permis à un chacun de tuer ſon propre fils ſans aucune forme de procès. Aulieu que chez nous les loix nous défendent de faire mourir nos enfans. Et les Légiſlateurs des Romains veulent que les enfans ſoyent ſoumis à la puiſſance de leurs péres, auſſi bien que les eſclaves, & elles ne veulent pas que les enfans ſoyent les maitres de leurs propres biens, mais leurs péres, jusqu'à ce que les enfans ayent été mis en liberté, tout come les eſclaves que l'on achette : mais d'autres Peuples ont rejeté cette coutume, come une tirannie.

Il y a une loi qui ordone de punir ceux qui comettent un homicide : cependant les Gladiateurs ſont ſouvent honorez après avoir tué des Homes.

Les loix défendent de fouetter des Homes libres : néanmoins les Atlétes, après en avoir fouetté ou même tué, reçoivent des courones & des récompenſes honorables.

La loi chez nous ordone à un chacun de nous contenter d'une ſeule femme : mais chez les Traces & chez les Gétules, qui ſont des Peuples de Libie, chacun en a pluſieurs.

C'eſt chez nous une choſe criminelle & contraire aux loix de voler ou de piller : mais

cela ne passe point pour infame chez plusieurs Peuples barbares: & même on dit que cela étoit glorieus autrefois parmi les Peuples de Cilicie, jusques là qu'ils jugeoient dignes de marques de distinction & d'honeur ceux qui périssoient en comettant leurs brigandages. Et Nestor (dans Homére) après voir bien reçu Télémaque & ceux qui étoient avec lui leur parle ainsi: Quel est le sujet de votre voyage? Est-ce quelque afaire, ou si vous parcourez ces mers, come font les Pirates? Si c'eût été un mal (selon Nestor) de pirater, il ne les auroit pas reçus avec tant d'honêteté & de bienveillance, parcequ'il auroit pu les soupçoner d'être des écumeurs de mer.

C'est une chose contraire aux lois & injuste chez nous de dérober: mais ceux qui disent que Mercure est un Dieu fort adoné au larcin, donent lieu de croire qu'il n'y a point d'injustice à cela. Car coment un Dieu pouroit-il être mauvais? Ajoutez à cela ce que l'on dit que les Lacédémoniens ne punissoient pas les larons, parcequ'ils avoient dérobé; mais parcequ'ils s'étoient laissé surprendre en dérobant.

Un Home lâche & qui a abandoné son bouclier, est puni selon la loi chez plusieurs Peuples: (c'est pourquoi une Lacédémonienne donant un bouclier à son fils qui partoit pour

pour la guerre, lui parla ainſi : raporte le, mon fils, lui dit-elle, ou que l'on te raporte deſſus.) Au contraire Archilochus ſe vante d'avoir abandoné ſon bouclier & d'avoir pris la fuite, & voici ce qu'il dit là deſſus dans ſes poéſies; quelque Trace ſe pare à préſent de mon bouclier que j'ai abandoné dans un buiſſon; mais enfin je me ſuis ſauvé la vie.

Lorsque les Amazones avoient acouché de quelques enfans mâles, elles les rendoient boéteux, afin qu'ils fuſſent incapables de faire aucune action de force, come les autres Homes: & elles feſoient elles mêmes la guerre : aulieu que nous, nous croyons que la droite Raiſon & l'ordre veulent que l'on obſerve une conduite toute contraire à celle là.

La Déeſſe Cibéle, la mére des Dieux, ne reçoit pour ſes Prêtres que des Eunuques: or étant une Déeſſe, come elle eſt, jamais elle ne les auroit voulu recevoir, ſi c'étoit une choſe mauvaiſe de ſa nature de n'avoir pas ce qui eſt eſſentiel au ſexe maſculin.

Toutes les queſtions que l'on peut faire ſur le juſte & l'injuſte, & ſur ce qui conſtitue véritablement une grande ame, ſont ſujettes à de ſemblables irrégularitez. Celles encore qui regardent la piété & les Dieux, ſont des ſources abondantes de controverſes & de diſcordances.

La plupart des Homes croyent qu'il y a des Dieux,

Dieux, mais il y en a auſſi qui le nient, come Diagoras de Mélos, Téodore, & Critias d'Aténes. Et à l'égard de ceux qui diſent qu'il y a des Dieux, les uns adorent ceux de leur pays, & les autres adorent des Dieux tels que les diférentes Sectes des Filoſofes ſe les forgent & ſe les imaginent. *Et voici quels ſont ces Dieux.*

Ariſtote dit que Dieu eſt incorporel, & qu'il eſt l'extrêmité du ciel (*a*). Les Stoïciens, que c'eſt un eſprit (*une matiére ſubtile*)

(*a*) Sextus veut dire qu'Ariſtote mettoit Dieu au delà ou au deſſus du ciel. Voici come Velleius l'Epicurien parle de la doctrine d'Ariſtote, dans le premier livre de la nature des Dieux. (Je ſuis ici la traduction „ de Mr. l'Abé d'Olivet tom. 1. pag. 47.) „ Ariſtote, „ dans ſon troiſiéme Livre *de la Filoſofie*, ne s'explique „ pas toujours d'une maniére uniforme ſur ce ſujet, „ en cela diſciple fidelle de Platon. Tantot il veut que „ toute la Divinité réſide dans l'intelligence. Tantot, „ que le Monde ſoit Dieu. Après il en reconait quelque autre, qui eſt au deſſus du Monde, dit-il, & qui „ a ſoin d'en régler, & d'en conſerver le mouvement „ par une eſpéce de révolution. Ailleurs il enſeigne que „ Dieu n'eſt autre choſe que ce feu qui brille dans le Ciel: „ come ſi le Ciel étoit autre choſe lui même, qu'une „ partie de ce Monde, qu'il nous donoit tout à l'heure „ pour un Dieu?

Remarquez que par cette Intelligence, dans laquelle Ariſtote veut quelquefois que réſide toute la Divinité, il faut entendre le principe intelligent, par lequel penſent tous les Etres penſans: come le remarque Mr. l'Abé d'Olivet dans une note.

tile) qui pénétre & qui s'étend jusques dans des lieux ſales, que l'on ne ſauroit voir qu'avec horreur. Epicure dit qu'il eſt fait come un Home. Xénofane dit que c'eſt un corps ſférique, immuable & impaſſible.

Après cela. Quelques-uns atribuent à Dieu une providence ſur les choſes humaines, & d'autres ne reconaiſſent point cette providence. Car Epicure dit qu'un Etre heureux & incorruptible n'a point d'afaire lui même, & ne ſe mêle point des afaires des autres. Voilà la raiſon pour laquelle pour ſe conformer aux coutumes & aux loix, les uns diſent qu'il n'y a qu'un Dieu, & les autres qu'il y en a pluſieurs; tellement qu'ils ne ſe font point de dificulté de doner dans les opinions des Egiptiens, qui atribuent aux Dieux, des figures de chiens, ou de faucons, & qui honorent come Dieux, des boeufs, des crocodiles & toutes ſortes d'autres choſes.

De là vient encore que toutes les choſes qui apartiennent aux ſacrifices & au culte des Dieux, ſont tout à fait diférentes. Telles pratiques qui ſont pieuſes, dans de certains temples, ſont impies dans d'autres. Or s'il y avoit quelque choſe qui fût par elle même & de ſa nature, pieuſe ou impie, on n'auroit point ces diférences de ſentimens.

Dans le temple de Sérapis, par exemple, jamais on n'oſeroit immoler un cochon; mais on

on l'immole fort bien à Hercule & à Eſculape. C'eſt un crime de ſacrifier une brebis à Iſis ; mais on l'immole à la Déeſſe que l'on apelle la mére des Dieux, & à d'autres Dieux. Il y en a qui ſacrifient un Home à Saturne & d'autres croyent que c'eſt là une impiété. A Alexandrie on ſacrifie un chat à Horus & un ver (nomé σίλφη) à Tétis, ce que jamais Perſone ne feroit parmi nous. On ſacrifie un cheval à Neptune, mais cet animal eſt odieus à Apollon, ſur tout à celui qui eſt ſurnomé Didiméen. C'eſt une action pieuſe de ſacrifier des chévres à Diane, mais non pas à Eſculape.

Je pourois raporter pluſieurs autres choſes ſemblables, que je paſſe ſous ſilence ; parceque je m'étudie à être court : & je remarque que ſi quelque ſacrifice étoit de ſa nature pieux ou impie, tous en jugeroient unanimement de la même maniére ſuivant ce qu'il ſeroit.

Si nous examinons maintenant les diſtinctions dans le boire & dans le manger, qui ſont des ſuites du culte des Dieux, & que les Homes obſervent fort religieuſement, nous trouverons une diverſité toute pareille à celle que nous venons de remarquer. Un Juif ou un Prêtre Egiptien mourroit plutot que de manger du porc. Un Libien croit que c'eſt le plus énorme de tous les crimes, de manger de

de la brebis. Chez les Siriens il y en a qui croiroient faire un grand crime, s'ils mangeoient des pigeons, & d'autres, s'ils mangeoient de la chair des victimes. C'eſt une choſe pieuſe de manger du poiſſon dans de certains temples, & dans d'autres ce ſeroit une grande impiété. Que ſi on conſulte les Sages d'Egipte, ou ceux qui paſſent pour tels, les uns croyent que c'eſt une profanation ou une ſouillure de manger la tête d'un animal; d'autres, d'en manger l'épaule; d'autres, d'en manger le pié; & d'autres, d'en manger je ne ſais quelle autre partie. A Péluſe aucun de ceux qui ſont initiez dans les miſtéres du Jupiter du mont Caſius en Egipte, ne mangeroit jamais des oignons: & un Prêtre de la Vénus de Libie ne voudroit pas ſeulement gouter de l'ail. On s'abſtiendra dans de certains temples, de manger de la mente; dans d'autres, de manger d'une certaine herbe odoriférante, apelée ἡδύσμος: & dans d'autres, de manger de l'ache. Enfin il y a des Perſones qui diſent qu'elles aimeroient mieux manger la tête de leurs péres, que de manger des féves. Voilà pourtant toutes choſes indiférentes chez des autres Peuples & pour des autres Perſones.

Nous croyons parmi nous que c'eſt une eſpéce de profanation & de ſouillure, de manger de la chair de chien: mais on dit que quel-

quelques Traces mangent fort bien des chiens & peut-être cela a-t-il été auſſi autrefois en uſage chez les Grecs : ce que l'on pouroit prouver, parceque Dioclés qui étoit iſſu de la famille des Aſclépiades, ordone pour de certaines maladies de manger des jeunes chiens. Il y en a qui, (come je l'ai dit,) mangent indiféremment & ſans diſtinction de la chair humaine, ce qui paſſeroit chez nous pour une eſpéce d'impureté que nous contracterions en feſant cela. Or ſi, & ces choſes par leſquelles on honore pieuſement & ſaintement les Dieux, & ces autres qui ſont illicites & contraires à la Religion, étoient par leur nature, ce qu'elles paraiſſent être à quelques-uns, & non à d'autres, tous en feroient le même jugement.

On peut dire la même choſe ſur la piété envers les morts. Les uns enſeveliſſent les morts entiers, & les cachent en terre, croyant que ce ſeroit une impiété, de les laiſſer expoſez aux yeux du ſoleil : mais les Egiptiens ôtant les entrailles, embaument les morts & les gardent chez eux ſans les enterrer. Les Peuples d'Etiopie que l'on apelle *Ictiofages* (ou *mangeurs de poiſſons*) jettent les morts dans les étangs pour ſervir de nouriture aux poiſſons : & les Hircaniens les expoſent pour être dévorez par les chiens : & quelques Indiens les donent auſſi à manger aux vautours. On dit que

que c'eſt la coutume des Troglodites de mener le mort ſur quelque lieu élevé, là où lui ayant ramené & lié la tête avec les piez, ils l'acablent de pierres, en l'inſultant, & ſe retirent enfin après l'avoir couvert d'un monceau de pierres.

Il y a quelques Peuples barbares qui immolent ceux d'entr'eux qui ont paſſé ſoiſante ans, & qui les mangent enſuite; & ceux qui meurent jeunes, ils les enterrent. Quelques uns brulent les morts; & après les avoir brulez, les uns ramaſſent les os, les enferment & les gardent ſoigneuſement; & les autres les laiſſent là épars à l'aventure. On dit que les Perſes ſuſpendent leurs morts, qu'ils les ſalent avec du nitre, & qu'enſuite ils les envélopent avec des bandes.

Nous voyons avec quel deuil & quels regrets quelques uns honorent leurs morts. La plupart en effet croyent que la mort eſt une choſe horrible, & que l'on doit fuir avec ſoin. Mais il y a auſſi des Perſones qui ne ſont point du tout de ce ſentiment là. Voici come Euripide parle de la mort: Qui peut ſavoir ſi, ce que nous apelons maintenant vivre, n'eſt pas un état de mort, & ſi nous ne regardons pas come un état de mort, ce qui eſt vivre effectivement ailleurs que ſur cette terre? Voici auſſi ce que dit Epicure: La mort, dit-il, eſt pour nous une choſe étrangére &

qui

qui ne nous fait abſolument rien; car ce qui eſt diſſous n'a plus de ſentiment, & ce qui n'a plus de ſentiment, ne nous fait abſolument rien. On ajoute ce raiſonement: ſi nous ſomes compoſez de corps & d'ame, & ſi la mort eſt la diſſolution du corps & de l'ame, lorsque nous ſomes il n'y a point de mort, (car nous ne ſomes point diſſous alors) & lorsque c'eſt la mort, nous ne ſomes plus; car il eſt évident que puiſque cette compoſition du corps & de l'ame n'exiſte plus, *nous qui ſomes ce compoſé*, nous n'exiſtons plus.

Héraclite dit que, ſoit que nous vivions, ſoit que nous mourions, c'eſt toujours la vie & la mort dans chacun de ces états. La raiſon de cela, eſt que, pendant que nous vivons, nos ames ſont mortes, & enſevelies en nous, & lorsque nous mourons, nos ames revivent, & jouiſſent de la vie.

Il y en a qui vont jusqu'à croire que la mort vaut mieux pour nous que la vie. C'eſt la penſée d'Euripide dans les paroles ſuivantes: Il faut, dit-il, s'aſſembler pour pleurer & plaindre un Home qui nait, en conſidérant à combien de maus il va être expoſé; mais un Home qui par la mort eſt arivé à la fin deſes travaus, il faut que ſes amis l'en louent, & l'en félicitent en lui rendant les derniers devoirs.

C'eſt encore dans cette penſée que quelcun

cun diſoit : Certainement le plus grand avantage qui pût ariver aux mortels, ce ſeroit de ne point naitre, & de ne point voir la lumiére de ce ſoleil rapide : & quand un Home eſt né, le meilleur pour lui ſeroit de paſſer auſſitot dans le ſépulcre, & d'être couché bien avant dans la terre.

On ſait ce qui eſt dit de Cléobis & de Biton, (*a*) & ce qu'Hérodote raporte d'eux en feſant mention d'une prêtreſſe Argienne. On raconte que chez quelques Peuples de Trace, à la naiſſance d'un enfant, les proches parens s'aſſemblent pour déplorer ſon malheur.

La

(*a*) *De Cleobis & de Biton.* Solon, dans Herodote liv. 1. raconte cette hiſtoire à Créſus Roi de Lidie. Voici en peu de mots ce que c'eſt. La mére de ces deux jeunes Homes étoit une Prêtreſſe d'Argos ; un jour de la fête de Junon, qu'il faloit que cette femme ſe rendît dans un temple, où elle devoit ſacrifier, les boeufs qui devoient trainer ſon char, ne ſe trouvant point, & ſon départ ne pouvant ſe retarder, ſes deux fils trainérent ſon char pendant tout le chemin qui étoit de quarante cinq ſtades. Le ſacrifice ſe fit donc à l'ordinaire, & la Prêtreſſe transportée de joye acauſe de la piété & de la vertu de ſes fils, pria la Déeſſe Junon de leur acorder ce qui étoit le plus avantageus à l'Home. L'effet de cette priére fut que Cléobis & Biton, s'étant endormis dans le temple, après le feſtin du ſacrifice, ne ſe réveillérent plus : les Dieux témoignant par là que la mort eſt plus avantageuſe aux Homes, que la vie.

La mort ne doit donc pas être mise au rang des choses qui sont terribles de leur nature, ni la vie au rang de celles qui sont des biens par elles mêmes ; & aucune des choses que nous avons raportées ci-dessus n'est point par sa nature telle ou telle, mais seulement par opinion & relativement à quelque chose. C'est ainsi que chacun peut raisoner sur les coutumes & les opinions diférentes, qu'il tirera des Auteurs qui en ont écrit, & que nous n'avons pas voulu raporter dans le dessein que nous avons d'être courts.

Que si à l'egard de quelques opinions, nous ne pouvons pas prouver d'abord que les Homes soyent partagez en de diférens sentimens, il faut dire qu'il se peut faire que quelques Nations que nous ne conaissons pas, ne s'acordent pas avec les autres Homes sur ces matiéres. Car, de même que nous assurerions faussement que c'est une chose avouée & reconue pour indubitable parmi tous les Homes, qu'il n'est pas permis de se marier avec ses soeurs, supposé que nous ignorassions que c'est la coutume des Egiptiens de se marier avec leurs soeurs; tout de même nous ne pouvons pas dire qu'il n'y ait point quelque diférence de sentimens sur des choses, sur lesquelles nous ne sentons pas encore cette diférence, parcequ'il se peut faire (come je l'ai dit) qu'il y ait chez des Peuples inconus, quel-

quelque diſcordance de ſentimens ſur ces choſes.

Un Sceptique donc conſidérant cette bizarerie d'opinions & de pratiques diférentes, s'abſtient de juger & de décider que quoi que ce puiſſe être ſoit par ſa nature bon ou mauvais, permis ou illicite; & s'éloigne en cela de la témérité des Dogmatiques: & au reſte il ſe conforme, ſans poſer aucun Dogme, aux établiſſemens reçus dans la conduite ordinaire des Homes. Cela fait que dans les choſes qui dépendent des opinions, il ne ſe paſſione pour aucun parti, & qu'à l'égard de celles où il eſt contraint de ſoufrir, ſes ſoufrances ſont modérées. Car il ſoufre en qualité d'Home capable de ſentiment: mais come il n'adopte pas outre cela cette opinion, que ce qu'il ſoufre ſoit naturellement un mal, il conſerve une certaine modération d'ame dans les choſes qu'il ſoufre.

Il eſt évident qu'une ſemblable opinion ſeroit pire que la ſoufrance, come on peut s'en convaincre par l'expérience, qui nous aprend que quelquefois ceux à qui on coupe un membre, ou qui ſoufrent quelque autre choſe ſemblable, ſuportent cela avec patience; & que ceux qui ſont préſens à ces opérations tombent en défaillance, parcequ'ils ſe perſuadent que ce qui ſe fait là eſt un mal.

Lorsque l'on croit fermement que quelque choſe eſt naturellement bone ou mauvaiſe, licite ou illicite, on ſe ſent agité de divers troubles. Car un Home qui eſt dans cette perſuaſion, ſoufre, & lorsque les choſes qu'il croit être véritablement & naturellement des maux, lui arivent, & lorsqu'il jouit de celles qui lui paraiſſent être des biens, ſoit parceque ſon eſprit s'éléve & s'enfle par trop de joye, ſoit parcequ'il craint de perdre ces biens: outre que dans la crainte où il eſt, d'être expoſé à ce qu'il croit être naturellement des maux, il tombe dans de grandes inquiétudes. Aureſte ſi quelques uns vouloient ſoutenir que l'on ne peut pas perdre les biens, nous leur impoſerions ſilence par le doute que la diſcordance des ſentimens fait naitre ſur cette queſtion.

Voici donc come nous raiſonons. Si ce qui cauſe un mal, eſt un mal, & doit être fui, & ſi cette perſuaſion par laquelle une Perſone s'imagine que ces choſes-ci ſont bones de leur nature, & celles-là mauvaiſes, cauſe des inquiétudes; il faut dire que c'eſt une choſe mauvaiſe, de ſe perſuader que quoi que ce ſoit, ſoit naturellement bon ou mauvais. En voilà aſſez pour le préſent ſur les Biens & les Maux & les choſes indiférentes.

Chap. XXIV. *S'il peut y avoir quelque Art pour la conduite de la vie.*

TOut ce que j'ai dit ci-deſſus fait voir évidemment qu'il n'y a point d'Art qui puiſſe nous diriger dans la vie: car s'il y avoit un tel Art, il conſiſteroit dans la conaiſſance des biens & des maux & des choſes indiférentes: mais ces choſes n'exiſtant pas, cet Art pour la conduite de la vie ne peut exiſter non plus.

D'ailleurs, come les Dogmatiques ne ſauroient s'acorder entr'eux pour nous doner d'un comun conſentement un ſeul & unique Art de conduite; come les uns en ſupoſent un, & les autres un autre tout diférent; ils ſont expoſez & à leurs propres controverſes, & au raiſonement que nous tirons de leur diſcordance; raiſonement que j'ai aſſez pouſſé en parlant du bien.

Supoſons néanmoins que tous s'acordaſſent à dire qu'il y a un Art de conduite, & que cet Art eſt, par exemple, cette célébre Prudence, (qui certainement ne fait que rêver chez les Stoïciens, & qui néanmoins parait être plus puiſſante que les autres vertus:) Je prétens qu'avec tout cela ils ne diront que des abſurditez. Je le prouve. La Prudence

eſt une vertu, & il n'y a que le Sage qui poſſéde la vertu: donc les Stoïciens qui ne ſont pas des Sages, n'auront pas cette prudence ou cet Art qui aprend à bien vivre.

De plus. Il ne peut point y avoir d'Art tel qu'ils le définiſſent. Donc il n'y aura point d'Art qui aprenne à bien vivre, ſi nous voulons nous en raporter à ce qu'ils diſent de l'Art. Car ils diſent que l'Art eſt un ſiſtême ou un aſſemblage de compréhenſions, & que la compréhenſion conſiſte à acorder ſon aſſentiment à la fantaiſie (*a*) compréhenſive. Or on ne ſauroit trouver ce que c'eſt que cette fantaiſie compréhenſive: car toute fantaiſie n'eſt pas compréhenſive; & de plus on ne ſauroit diſtinguer quelle eſt celle des fantaiſies qui eſt compréhenſive. Ce que je prouve ainſi.

Nous ne pouvons pas juger par toutes ſortes de fantaiſies ou d'idées ſimplement & ſans preuve, quelle eſt celle qui eſt compréhenſive ou vraye & quelle eſt celle qui ne l'eſt pas: nous avons donc beſoin d'une idée vraye ou compréhenſive pour reconaitre & diſtinguer une idée compréhenſive: mais cela nous jette dans le progrès à l'infini; par-ce-

(*a*) *à la fantaiſie compréhenſive.* C'eſt-à-dire, aux idées vrayes, ou aux perceptions de l'ame qui ſont conformes aux choſes.

ceque l'on nous demandera une idée compréhenſive qui nous faſſe diſtinguer come compréhenſive celle que nous avons priſe pour diſtinguer la premiére, & ainſi de ſuite. Lors donc que les Stoïciens nous donent une pareille notion de la fantaiſie ou de l'idée compréhenſive, ils ne raiſonent pas. Car ils diſent que la fantaiſie compréhenſive tire ſon origine d'un Etre, & en même tems ils diſent que cet Etre eſt ce qui peut mouvoir la fantaiſie compréhenſive: par là ils tombent dans le Dialléle (*a*),

(*a*) *Ils tombent dans le Dialléle.* Voici coment. Si l'idée vraye tire ſon origine d'un Etre, on ne peut pas conaitre cette idée, avant l'Etre qui en eſt l'origine, & il faut néceſſairement conaitre cet objet, pour être aſſuré que l'idée que l'on a, y eſt conforme. Mais d'ailleurs l'idée étant produite par l'objet qui meut la faculté compréhenſive, on ne peut pas conaitre l'objet que par l'idée qui en eſt l'effet ou la copie; & ainſi on ne peut conaitre la vérité de l'idée, avant que d'avoir conu l'objet, auquel on dit qu'elle eſt conforme, ni conaitre l'objet avant que de conaitre ſi l'idée que l'on en a, y eſt reſſemblante. Sextus dans ſon ſecond livre contre les Logiciens pag. m. 473. raporte une définition de la fantaiſie compréhenſive (ſelon les Stoïciens) qui eſt un pur Dialléle. La voici: *La fantaiſie compréhenſive eſt celle qui tirant ſon origine d'une choſe qui exiſte, eſt conforme à cette choſe qui exiſte.* Le Dialléle ſaute ici aux yeux: car pour conaitre ce que c'eſt que cette fantaiſie compréhenſive, il faut auparavant comprendre cette choſe qui exiſte dont elle tire ſon origine, & cependant

cercle vicieux qui n'eſt qu'un moyen de doute.

Voici donc en peu de mots tout mon raiſonement. Afin qu'il y ait un Art de bien vivre, il faut auparavant qu'il y ait un Art: mais afin qu'il y ait un Art, il faut qu'il y ait auparavant une compréhenſion, & afin qu'il y ait une compréhenſion; il faut avoir compris ce que c'eſt que cette fantaiſie compréhenſive. Or on ne peut point trouver ce que c'eſt que cette fantaiſie compréhenſive. Donc on ne peut pas trouver ce que l'on apelle un Art de bien vivre.

On argumente encore ainſi. Il parait que l'on ne peut conaitre un Art que par des ouvrages qui émanent proprement de cet Art. Or il n'y a aucun ouvrage propre & particulier à l'Art de bien vivre; car quelque choſe que ce puiſſe être que l'on voudra atribuer à cet Art, ſe trouvera reçu comunément par la populace ignorante & malhabile ſans aucun ſecours de cet Art; come, par exemple, qu'il faut honorer ſes parens, rendre les dépôts, & autres choſes ſemblables. Donc il n'y a aucun Art de bien vivre.

Quelques uns diſent, que nous conaiſſons ou que nous diſtinguons un ouvrage de pru-

on ne peut comprendre cette choſe que par la fantaiſie compréhenſive qui y eſt conforme. Voilà le Dialéle.

prudence, parceque nous voyons quil eſt fait par un Home prudent, ou qu'il part d'une diſpoſition prudente de l'ame: mais cela eſt facile à réfuter; car cette diſpoſition prudente de l'ame eſt une choſe qui ne peut point être conue, parcequ'elle ne ſe fait point apercevoir évidemment ni par elle même, ni par ſes ouvrages, puisque ces actions que l'on apelle des oeuvres de prudence, ſont comunes au vulgaire ignorant.

Dire auſſi que nous conaiſſons qui ſont ceux qui poſſédent l'Art de bien vivre, par l'égalité conſtante que nous obſervons dans toute leur conduite, c'eſt dire une choſe qui eſt au deſſus de la nature humaine, & qui eſt plus à deſirer qu'elle n'eſt vraye.

Car l'eſprit des Homes (*a*) habitans de la terre, eſt ſemblable aux jours que le pére des Homes & des Dieux leur acorde.

Il faut donc ſe retrancher à dire que nous conaiſſons cet Art de bien vivre, par ces actions ou par ces oeuvres que les Stoïciens nous décrivent dans leurs livres. Or come les

(*a*) *Car l'eſprit des Homes* &c. C'eſt ici un paſſage d'Homére Odyſſ. liv. 18. qui ſignifie qu'il n'y a rien de plus journalier que l'eſprit de l'Home, & que jamais il ne ſe reſſemble à lui même deux jours de ſuite, come on ne voit pas deux jours qui ſe reſſemblent.

choſes qu'ils nous débitent là deſſus ſont en grand nombre, & que d'ailleurs ces Filoſofes diſent à peu près les mêmes choſes, je me contenterai d'en raporter quelques unes pour ſervir d'exemples.

Zénon lui même Auteur de leur Secte dans ſes diatribes ou diſputes, en parlant de l'éducation des enfans dit, entr'autres choſes malhonêtes, celle-ci : „que l'on peut (*a*) *dividere* „ également ceux que l'on aime d'amour, „ come ceux que l'on n'aime pas ainſi, les „ femelles come les mâles; parceque les choſes ne ſont pas autres pour ceux que l'on „ aime d'amour que pour ceux que l'on n'aime pas ainſi, ni autres pour les femelles „ que pour les mâles; mais que les mêmes „ choſes leur conviennent & leur ſont bienſéantes à tous.

Le même Zénon parlant de la piété envers les parens, dit à l'ocaſion d'Oedipe avec Jocaſte qu'il n'étoit pas étonant, „ *quòd fricaret matrem*, car ſi ſa mére étant malade il „ l'eût ſoulagée, en la frotant avec ſes mains „ dans quelque autre partie de ſon corps, il „ n'y auroit eu rien de malhonête dans cette „ action : or pourquoi trouvera-t-on malhonête

(*a*) *Que l'on peut dividere &c. id eſt nefario libidinis venerea impetu cogere tam fœminas quàm mares, ut femora diducant.*

„ nête qu'il réjouît ſa mére, & qu'il la ſou-
„ lageat en lui frotant quelques autres par-
„ ties de ſon corps, & en ayant d'elle des
„ enfans légitimes ?

Criſippe dans ſon ouvrage de la Républi-
que, n'eſt pas diférent de Zénon. Voici
ſes propres paroles.

„ Il me ſemble que l'on peut auſſi régler ces
„ choſes, come elles ont été établies d'une ma-
„ niére qui n'eſt pas mauvaiſe chez quelques
„ uns: qu'une mére puiſſe avoir des enfans
„ de ſon fils; & un pére, de ſa fille; & un
„ frére, de ſa ſoeur de mére."

Ce Filoſofe dans les mêmes livres admet
l'uſage de manger de la chair humaine. Voi-
ci come il parle. „ Que ſi des corps vivans,
„ on en coupe quelque partie, qui ſoit bo-
„ ne à manger, il ne faut pas l'enfouir en
„ terre, ni la jeter là, mais la manger, afin
„ quelle devienne une partie de celles de
„ notre corps."

Et dans ſes livres du dévoir, en parlant
de la ſépulture des parens, il dit ces propres
paroles. „ Quand nos parens ſont morts, nous
„ devons leur faire des funérailles fort ſim-
„ ples, car le corps (come les ongles, ou
„ les dents, ou les poils) ne devant plus
„ être pour nous en aucune conſidération,
„ ni en aucune eſtime après la mort, il s'en-
„ ſuit que ſi la chair en eſt bone à manger,

„ on poura l'employer pour sa nouriture, (tout
„ de même que si quelques parties de notre
„ corps, un pié, par exemple, nous avoient
„ été coupées, il conviendroit de nous en ser-
„ vir, come de choses qui nous apartiennent
„ en propre:) mais si la chair du corps mort
„ d'un parent est inutile, on laissera cela en
„ terre; ou bien après avoir brulé le corps, on
„ en laissera là les cendres, ou on les jettera
„ plus loin, sans s'en mettre en peine pas plus
„ que des ongles ou des poils.

Les Filosofes nous disent plusieurs choses semblables qu'ils n'oseroient jamais pratiquer eux mêmes, à moins qu'ils ne vécussent dans quelque république de Cicoples ou de Lestrigons. Or s'ils ne font rien de tout ce qu'ils disent là, & si les choses qu'ils font leur sont comunes avec le vulgaire, il est évident qu'il n'y a aucune oeuvre qui soit particuliére, à ceux que nous croyons peut-être posséder l'Art de bien vivre.

Donc s'il est néceſſaire que l'on reconaisse les Arts, à quelques ouvrages particuliers; & si néanmoins nous ne voyons aucun ouvrage qui soit particulier à ce que l'on apelle l'Art de bien vivre, il s'ensuit qu'on ne peut pas conaitre cet Art; & que par conséquent on ne peut pas assurer qu'il existe.

Chap.

Chap. XXV. *S'il y a dans les Homes quelque Art qui ſerve à la conduite de la vie.*

S'Il y a dans les Homes un Art qui ſerve à la conduite de la vie, ou il eſt dans eux naturellement, ou bien il y eſt par inſtruction & par enſeignement. Si cet Art eſt naturellement dans les Homes, il y eſt ou entant qu'ils ſont Homes, ou entant qu'ils ne ſont pas Homes. Or ce n'eſt pas entant qu'ils ne ſont pas Homes ; car ils ne ſont pas des non-Homes : c'eſt donc entant qu'Homes. Mais ſi cela étoit, la prudence réſideroit dans tous les Homes, deſorte qu'ils ſeroient tous prudens, amateurs de la vertu & ſages ; mais on dit que les Homes ſont pour la plupart mauvais. Donc ce ne peut pas être entant qu'ils ſont Homes, que l'Art de bien vivre réſide en eux. Donc ce n'eſt pas non plus naturellement que cet Art réſide en eux. Ajoutez à cela que come les Stoïciens diſent que l'Art eſt un ſiſtême de compréhenſions ou de conaiſſances exercées enſemble, il faut qu'ils diſent, & que les autres Arts, & que celui-ci dont il s'agit à préſent, s'aquiérent par l'inſtruction.

Or maintenant je dis qu'il ne s'aquiert pas par l'inſtruction : car afin que cela paſſe

pour constant, il faut reconaitre, come choſes avouées & indubitables, trois choſes: ſavoir, la choſe qui eſt enſeignée, celui qui l'enſeigne, & celui qui reçoit l'inſtruction. Mais aucune de ces choſes n'exiſte. Donc cet Art aquis par l'inſtruction ne ſubſiſte point.

Chap. XXVI. *S'il y a quelque choſe qui puiſſe être enſeignée.*

CE qui eſt enſeigné eſt ou vrai ou faux. S'il eſt faux, il ne peut pas être enſeigné: (car les Filoſofes diſent que le faux n'exiſte point: or ce qui n'exiſte point ne peut pas être enſeigné.) Mais je dis que ſi on ſupoſe que ce qui eſt enſeigné eſt vrai, rien ne peut être enſeigné: car nous avons fait voir en parlant de la régle de vérité, qu'il n'y a rien de vrai. Donc, ſi ni le faux ni le vrai ne peut être enſeigné, & ſi, outre ces deux choſes, il n'y a rien qui puiſſe être une matiére d'inſtruction, il faut dire que rien n'eſt enſeigné. Car je ne penſe pas que quelcun veuille dire que ces deux choſes là ne pouvant être enſeignées, il enſeignera ſeulement des choſes dont on doute.

De plus. Ou ce qui eſt enſeigné eſt évident, ou il eſt obſcur. S'il eſt évident il n'a pas beſoin d'être enſeigné; car les choſes évidentes; ſont également évidentes à tous.

Que

Que ſi ce qui eſt enſeigné eſt obſcur, come les choſes obſcures ne peuvent être conues, acauſe de l'impoſſibilité qu'il y a de décider des controverſes que les Homes ont entr' eux ſur ces choſes obſcures, (come nous l'avons dit ſouvent) il eſt évident que ce qui eſt enſeigné, étant obſcur, il ne poura pas être enſeigné. Car coment une Perſone peut-elle enſeigner, ou concevoir par l'enſeignement d'autrui une choſe qui eſt inconcevable? Mais ſi ni ce qui eſt évident, ni ce qui eſt obſcur, ne peut point être enſeigné, rien n'eſt enſeigné.

Voici encore un autre raiſonement. Ou ce qui eſt enſeigné eſt corps, ou il eſt incorporel. Or l'une & l'autre de ces deux choſes, ſoit qu'elle ſoit évidente, ſoit qu'elle ſoit obſcure, ne peut être enſeignée ; par les raiſons que nous venons de dire. Donc rien n'eſt enſeigné.

Autre objection. Ce qui eſt enſeigné, ou eſt exiſtant, ou n'exiſte pas. Or ce qui n'exiſte pas ne peut pas être enſeigné ; car ſi cela étoit, parcequ'il n'y a que ce qui eſt vrai, qui puiſſe être enſeigné, (come on le croit,) il faudroit dire que ce qui n'eſt pas eſt vrai : & de plus come il n'y a que le vrai qui puiſſe être enſeigné, ce non Etre qui ſeroit enſeigné ſeroit vrai, & par conſéquent il ſeroit exiſtant ; car on dit que le vrai exiſte & eſt opoſé à quelque (*a*) cho-

(*a*) *Opoſé à quelque choſe*, ſavoir, à ce qui eſt faus & &

se. Or il est absurde de dire que ce qui n'existe pas existe. Donc ce qui n'existe pas, n'est pas enseigné.

Mais je dis que ce qui existe n'est pas enseigné non plus, ou que ce qui est enseigné n'est pas un Etre. Car si ce qui existe est enseigné, ou il est enseigné entant qu'existant, ou il est enseigné entant qu'il est quelqu'autre chose. Que si on dit qu'il peut être enseigné entant qu'existant, il sera du nombre des Etres qui étant évidens ne s'enseignent pas, & par conséquent il ne sera pas une chose qui puisse être enseignée ; car les choses que l'on nous enseigne doivent être des choses indubitables que nous n'avons pas encore aprises ou que nous ne conaissons pas encore. Donc un Etre entant qu'Etre ne peut pas être enseigné. Mais je dis aussi qu'il ne peut pas être enseigné entant qu'il est quelqu'autre chose qu'un Etre. Car l'Etre n'a point d'accident ou de propriété qui ne soit un Etre. Donc si l'Etre entant qu'Etre n'est point enseigné, il ne sera point enseigné non plus entant qu'il est quelque autre chose qu'un Etre; parceque tout ce qui lui apartient est quelque Etre. Outre cela soit que cet Etre, que l'on dit être enseigné, soit évident, soit qu'il

& qui n'existe pas, puisque le vrai qui lui est opose, existe.

qu'il ſoit obſcur, il ne poura pas être enſeigné par les raiſons (*a*) ſusdites. Or ſi ni ce qui exiſte n'eſt point enſeigné, ni ce qui n'exiſte pas, il n'y a rien qui puiſſe être enſeigné.

Chap. XXVII. *S'il y a quelcun qui puiſſe enſeigner, & quelcun qui puiſſe être enſeigné.*

QUand on a fait voir qu'il n'y a aucun Etre, qui puiſſe être enſeigné, le maitre & le diſciple tombent en même tems. Cependant on propoſe encore en particulier quelques raiſons de douter contre l'artiſan & contre l'aprenti: (*b*) les voici.

Ou

(*a*) *Par les raiſons ſusdites.* Parceque ce qui eſt évident n'a pas beſoin d'être enſeigné; & que ce qui eſt obſcur n'étant conu clairement ni à celui qui enſeigne, ni à celui qui eſt enſeigné, ne peut point être enſeigné.

(*b*) *Contre l'artiſan & contre l'aprenti:* Il faut entendre ici par artiſan celui en général qui fait ce qu'il ſe mêle d'enſeigner, & par aprenti celui qui ne ſait point du tout l'art ou la ſcience dont il veut s'inſtruire, ou qui n'en ſait pas aſſez pour être maitre. L'artiſan, c'eſt le maitre que l'on ſupoſe être ſavant dans ſon art, & l'aprenti, c'eſt le diſciple, ou qui eſt une table raſe, ou qui n'a pas encore aſſez de conaiſſances par raport à l'art ou à la ſcience que l'on lui enſeigne. Il eſt impoſſible d'aſſigner au juſte les limites en deça desquelles l'aprenti eſt encore aprenti; ou au delà desquelles l'aprenti devient maitre. Sextus n'oublie pas cela.

Ou l'artisan enseignera l'artisan ; ou l'aprenti, l'aprenti ; ou l'aprenti, l'artisan, ou l'artisan, l'aprenti. L'artisan n'enseigne pas l'artisan ; car ni l'un ni l'autre entant qu'artisan n'a pas besoin d'instruction. L'aprenti n'enseignera pas non plus l'aprenti ; cela n'est pas plus possible que de voir un aveugle conduire un autre aveugle. Ni l'aprenti n'enseignera pas l'artisan ; cela seroit ridicule. Il reste donc à dire que l'artisan enseigne l'aprenti. Mais je dis que cela même ne se peut pas faire : en voici la preuve. Il ne peut point y avoir d'artisan, parceque l'on ne voit pas que Personne soit artisan par lui même & dès qu'il est né, & parceque Personne, d'ignorant qu'il est, ne peut devenir savant dans ce qu'il ignore. Car ou un seul précepte de l'art & une seule conaissance peut rendre artisan celui qui étoit aprenti, ou cela ne se peut : mais si une seule compréhension rend artisan celui qui étoit aprenti ; premiérement nous pourons dire que l'art n'est donc pas un sistême ou un assemblage de plusieurs compréhensions ; (car suivant cette supposition, pourvû qu'un Home aprenne un seul précepte de l'art, on poura l'apeler artisan :) mais en second lieu, si quelcun dit que celui qui aura apris quelques préceptes de l'art, & qui a encore besoin d'un précepte, n'est encore qu'aprenti, faute de ce précepte ; & que si cet aprenti ajoute encore

ce

ce précepte, il deviendra d'aprenti artiſan par le moyen de cette ſeule compréhenſion: ſi, dis-je, quelcun raiſone ainſi, il parlera au hazard. Car jamais il ne poura faire voir en particulier quel eſt celui qui étant encore aprenti, deviendra artiſan, en aprenant encore un ſeul précepte de l'art. Perſone ne ſait le nombre des préceptes de chaque art, de maniére que, quand on aura fait une énumération de ceux qui ſont déja conus, on puiſſe dire combien il en manque encore pour achever le nombre des préceptes de cet art. Donc la conaiſſance d'un ſeul précepte de l'art ne rend pas l'aprenti artiſan.

Or ſi cela eſt vrai, come Perſone n'aprend pas tout à la fois tous les préceptes d'un art, mais chaque précepte à part & en particulier, on ne poura pas dire que celui-là ſoit artiſan qui aprendra chaque précepte à part & ſéparément des autres préceptes: car nous avons dit que la conaiſſance d'un ſeul précepte de l'art, ne rend pas l'aprenti artiſan. Donc l'aprenti ne peut pas devenir artiſan. Delà on conclura auſſi qu'il n'y a point d'artiſan ni Perſone par conſéquent qui puiſſe enſeigner.

Mais je dis de plus que celui que l'on apelle diſciple, qui ne ſaura pas un certain art, ne peut pas aprendre & comprendre les préceptes de l'art qu'il ignore. Car, come celui qui eſt né aveugle, ne peut, entant que tel,

tel, recevoir aucune conaiſſance ou perception des couleurs, ni celui qui eſt ſourd de naiſſance, ne peut recevoir aucune perception de la vois: ainſi celui qui ignore un art, ne peut pas comprendre les préceptes de l'art qu'il ignore, parceque de cette maniére il ſeroit ſavant & ignorant dans l'art des mêmes choſes; ignorant, parcequ'on le ſupoſe tel, & ſavant, parcequ'il comprendoit les préceptes de l'art. D'où il s'enſuit que l'artiſan ne peut pas enſeigner l'aprenti.

Que ſi ni l'artiſan n'enſeigne l'artiſan, ni l'aprenti, l'aprenti; ni l'aprenti, l'artiſan; ni l'artiſan, l'aprenti; & s'il n'y a rien outre cela: il n'y a donc ni maitre ni diſciple. D'où il ſuit que n'y ayant ni maitre ni diſciple, ce que l'on apelle un moyen d'enſeigner eſt une choſe ſuperflue.

Chap. XXVIII. *S'il y a quelque moyen d'inſtruction.*

VOici néanmoins encore quelques raiſons de douter que l'on propoſe contre le moyen d'enſeigner. Le moyen d'enſeigner eſt ou l'évidence ou le diſcours: or il n'eſt ni l'évidence ni le diſcours, come nous le montrerons: donc le moyen d'enſeigner n'eſt point pratiquable. Je dis que l'on ne peut pas enſeigner par l'évidence, parceque l'évidence apartient aux choſes qui

qui ſe montrent; parceque ce qui ſe montre, eſt manifeſte à tout le monde; parceque ce qui eſt manifeſte à tous, peut être compris de tous; & enfin parceque ce qui peut être compris de tous indiféremment, n'eſt pas une matiére de doctrine ou d'enſeignement. Donc rien ne peut être enſeigné par l'évidence. (*a*)

Maintenant je dis que rien n'eſt enſeigné par le diſcours. Car ou le diſcours ſignifie quelque choſe, ou il ne ſignifie rien. S'il ne ſignifie rien, il n'eſt pas propre pour enſeigner: que s'il ſignifie, ou il ſignifie par ſa nature, ou par établiſſement & par inſtitution. Ce n'eſt pas par ſa nature, parceque tous n'entendent pas tous ceux qui parlent; les Grecs n'entendent pas les étrangers, ni les étrangers les Grecs. Que ſi le diſcours ſignifie par établiſſement & par inſtitution, il eſt évident que ceux qui auront conu auparavant les choſes auquelles on a donné des noms, concevront à la vérité ces choſes là, mais ce ne ſera pas

(*a*) *Donc rien n'eſt enſeigné par l'évidence.* Sextus veut dire qu'il n'eſt pas beſoin qu'un maitre nous enſeigne par l'évidence ce qui eſt évident. Perſone n'a beſoin de maitre pour lui prouver par l'évidence qu'il y a un ſoleil, une lune, & des étoiles, ou qu'il y a du mouvement: l'évidence ſeule fait cela ſans le ſecours d'aucun maitre. Donc l'évidence n'eſt pas un moyen d'enſeigner, mais un moyen de conaitre ſans enſeignement.

pas parceque ces dénominations leur enſeigneront des choſes qu'ils ignoroient, & ce ſera ſeulement parcequ'ils ſe remettront en mémoire des choſes qu'ils ſavoient déja. Mais ceux qui ont beſoin d'aprendre des choſes qu'ils ignorent & qui ne conaiſſent pas celles ausquelles on a donné des noms, ne concevront rien. Ainſi il ne peut y avoir aucun moyen d'enſeigner. Car un maitre qui enſeigne doit doner à ſon diſciple la conaiſſance ou la compréhenſion des préceptes de l'art qui eſt enſeigné, afin que ce diſciple conaiſſant les préceptes qui compoſent cet art, y devienne enfin habile & ſavant. Mais la compréhenſion ou la conaiſſance n'eſt rien & n'exiſte point, come nous l'avons enſeigné auparavant. Donc le moyen d'enſeigner n'exiſte pas non plus. Que ſi rien n'eſt enſeigné, s'il n'y a Perſone qui puiſſe enſeigner, ni Perſone qui puiſſe recevoir l'enſeignement, certainement il n'y a ni diſcipline ni enſeignement aucun.

Voilà ce que nous avions à dire en général contre l'inſtruction & l'enſeignement. Mais on peut faire l'objection ſuivante, particuliérement contre ce que l'on apelle l'art de la conduite. Nous avons montré ci-deſſus que la choſe qui eſt enſeignée, c'eſt-à-dire, la Prudence, n'exiſte point. Or je dis maintenant, & que celui qui la peut enſeigner, &

que

que celui à qui elle peut être enſeignée, n'exiſtent point. Car ou le prudent enſeignera au prudent l'art de bien vivre; ou l'imprudent à l'imprudent; ou l'imprudent au prudent; ou le prudent à l'imprudent. Or aucun de ceux là ne la peut enſeigner. Donc ce que l'on apelle Art de conduite, Art de bien vivre, ne peut être enſeigné. Il eſt inutile de parler des trois premiers; mais à l'égard du dernier, voici ce que je dis. Si le prudent enſeigne l'imprudent, come la prudence eſt l'art des choſes bones, mauvaiſes, & indiférentes, l'imprudent, n'ayant pas la prudence, ignore les choſes bones, mauvaiſes, & indiférentes; & come il les ignore, lorſque le prudent lui enſeignera les choſes bones, mauvaiſes, & neutres, il entendra ſeulement ce que l'on lui dira, mais il ne le conaitra pas; car, s'il conçoit ces choſes étant dans l'imprudence, l'imprudence renfermera la téorie des choſes bones, mauvaiſes, & neutres. Or, ſelon les Dogmatiques, l'imprudence ne poſſéde pas cette téorie; (car ſi cela étoit, un même Home ſeroit prudent & imprudent.) Donc l'imprudent ne conçoit pas les choſes qui ſont dites ou faites par le prudent, au moins entant que ces choſes là apartiennent à l'Art de bien vivre. Mais s'il ne les conçoit pas, il ne peut pas être enſeigné par le prudent; à quoi on doit ajouter qu'il ne peut

être

être enseigné ni par le moyen de l'évidence, ni par celui du discours ; come nous l'avons dit auparavant.

Or maintenant si ce que l'on apelle un Art de conduite & de bien vivre, ne peut être enseigné à Persone par l'instruction ; & si cet Art ne réside dans qui que ce soit naturellement ; il s'ensuit que cet Art que les Filosofes prétendent être néceſſaire pour se conduire, & qu'ils ont toujours dans la bouche, est une chose qui ne se peut trouver.

Chap. XXIX. *Si l'Art de bien vivre est utile à celui qui le posséde.*

QUand on acorderoit par grace que cet Art que les Dogmatiques assurent sans fondement apartenir à la conduite de la vie, se rencontre dans quelcun, on trouvera qu'il est plutot nuisible, & qu'il est plutot une cause de trouble dans ceux qui le possédent, qu'il ne leur est utile. D'abord pour laisser là plusieurs choses que nous pourions dire, & nous contenter seulement de quelques unes ; cet Art de bien vivre pouroit paraitre être utile au Sage, en lui donant une certaine retenue ou continence pour rechercher le bien & se détourner du mal. Car le Sage qui, selon eux, est apelé retenu ou continent, est apelé continent, ou par-

parcequ'il n'a aucune inclination pour le mal, ni aucune averſion pour le bien, ou parcequ'il a à la vérité des inclinations & des averſions déréglées, mais qu'il les ſurmonte. Mais entant qu'il n'eſt point expoſé aux mauvaiſes contrariétez des paſſions, on ne peut pas l'apeler continent ; car il ne s'abſtient pas de ce qu'il n'a pas : & come on ne ſauroit dire qu'un Eunuque eſt continent dans les plaiſirs de l'amour, & qu'un Home qui a l'eſtomac mal diſpoſé (*a*), eſt continent dans l'uſage des viandes, (car ces gens là ne font point des efforts ſur eux mêmes par la continence pour vivre come ils font :) tout de même il ne faut point dire que le Sage ſoit continent, parcequ'il n'a aucune mauvaiſe paſſion, contre laquelle on puiſſe dire qu'il ſera continent.

Que ſi on dit qu'il eſt continent, parcequ'étant expoſé aux mauvaiſes contrariétez des paſſions, il les ſurmonte par la Raiſon : premiérement on acordera que la prudence ne lui a ſervi de rien, puiſqu'il eſt encore dans des troubles, & qu'il a beſoin de ſecours. Mais enſuite il eſt plus malheureux que ceux qui ne ſont point du nombre des Sages. Car s'il ſe ſent porté violemment à quelque choſe, il eſt troublé néceſſairement ; &

(*a*) Ou qui a du dégout.

& s'il surmonte sa passion par la Raison, cet effort qu'il fait est un mal qu'il porte avec lui, & par cet endroit il est plus troublé qu'un Home du comun qui ne soufre plus cette contrainte; car cet Home n'est troublé que quand il est agité par sa passion, & quand il a obtenu ce qu'il desiroit, il cesse d'être troublé. Donc le Sage n'est point continent par vertu; ou, s'il est continent, il est le plus malheureux de tous les Homes; & par consequent cet Art de conduite, come on l'apelle, bien loin de lui avoir aporté quelque utilité, ne lui a causé que du trouble.

Aureste nous avons enseigné ci-dessus, que celui qui se flate de posséder un Art de conduite, & de conaitre par le moyen de cet Art les choses qui sont bones ou mauvaises par leur nature, s'expose à de grandes inquiétudes, autant lorsqu'il jouit des biens, que lorsqu'il soufre les maux. Concluons donc & disons que si l'existence des biens & des maux & des choses indiférentes n'est point une chose reconue pour indubitable; que si l'Art de bien vivre, come on l'apelle, n'existe peut-être pas aussi; que si, (supposé qu'il existe,) il n'aporte aucun bien à ceux qui le possédent, & ne sert qu'à remplir leur esprit d'inquiétudes: concluons, dis-je, que si toutes ces choses sont ainsi, c'est mal à propos que les Dogmatiques font

ſont tant les fiers & ſe donent de ſi grands airs d'autorité dans la partie morale de leur Filoſofie.

Après avoir parcouru, come nous avons fait, (en peu de mots & conformement au deſſein que nous avions d'étre courts) la partie morale de la Filoſofie, nous finiſſons ici & notre troiſiéme Livre, & tout ce traité des Inſtitutions Pirroniennes, en ajoutant encore ces mots.

Chap. XXX. *Pourquoi le Filoſofe Sceptique ſe ſert quelquefois exprès de raiſons foibles & peu probables.*

COme le Filoſofe Sceptique aime les Homes, il ſouhaite, autant qu'il peut, de guérir par la Raiſon l'arrogance & la témérité des Dogmatiques. C'eſt pourquoi, de même que les Médecins des corps ont des remédes dont la force eſt diférente, & employent les plus violens pour ceux qui ſont ataquez d'une maladie plus forte, & les plus légers pour ceux qui ſont légérement malades; ainſi les raiſons que le Filoſofe Sceptique propoſe ne ſont pas toutes d'une même force. Il ſe ſert de celles qui ſont les plus ſolides & qui ont le plus de vertu pour réfuter les opinions des Dogmatiques, envers ceux qui ſont violemment afectez du mal de la pré-

cipitation & de la témérité, & il uſe de raiſons plus légéres envers ceux chez leſquels la maladie des Dogmatiques eſt plus légére, & plus facile à guérir, & qui peuvent être réfutez par des probabilitez plus foibles. Voilà pourquoi le Filoſofe Sceptique ne fait point de dificulté de propoſer exprès des raiſons qui quelquefois ſont plus fortes & quelquefois plus foibles; parceque ces raiſons, toutes foibles qu'elles ſont, lui paraiſſent ſouvent ſufiſantes pour parvenir au but qu'il ſe propoſe.

FIN.

